MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81279-6

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

MULLER, HERMANN FRIEDRICH

TITLE:

PLOTINS FORSCHUNG NACH DER MATERIE

PLACE:

NORDHAUSEN

DATE:

1882

Master Negative #

93-81279-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88P72
Z8
v.1

Müller, Hermann Friedrich,
...Plotins forschung nach der materie, vom Oberlehrer Dr. Hermann Friedrich Müller...Nordhausen, druck von C.Kirchner, 1882.
29 p. 23½ cm.

At head of title: Jahresbericht über die K.Klosterschule zu Ilfeld...

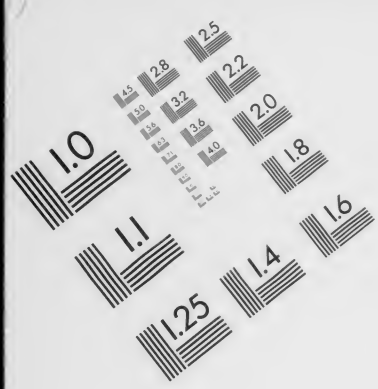
Volume of pamphlets

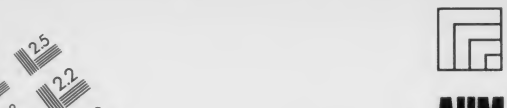
204328

Restrictions on Use:

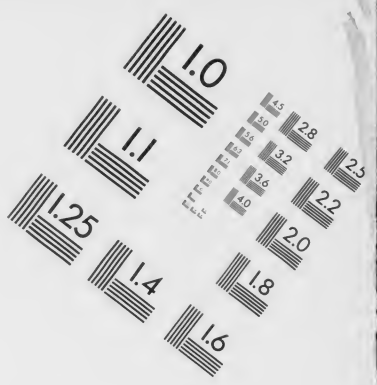
TECHNICAL MICROFORM DATA

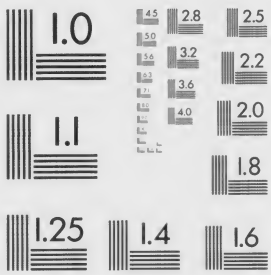
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 13X
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 4/12/93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

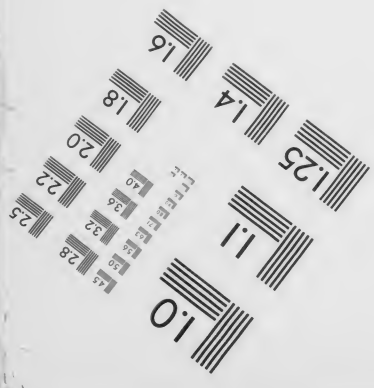


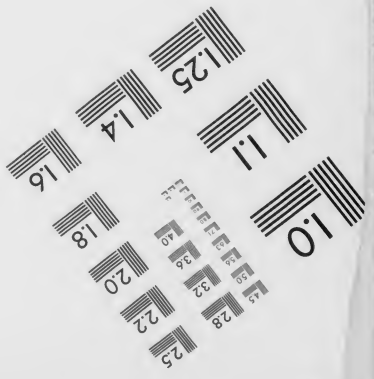


Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Jahresbericht

über die

Königliche Klosterschule zu Ilfeld

von Ostern 1881 bis Ostern 1882.

Inhalt:

1. Plotins Forschung nach der Materie. Vom Oberlehrer Dr. Hermann Friedrich Müller.
2. Schulnachrichten. Vom Direktor Dr. Schimmelpfeng.

NORDHAUSEN, 1882.
Druck von C. Kirchner.

1882. Progr. № 277.

Napoleon fragte einst den Philosophen Jacobi: Qu'est-ce que la matière? Jacobi wufste im Augenblick keine Antwort zu geben und Napoleon wandte ihm den Rücken. Schelling, der diese Anekdote mitteilt, bemerkt mit Recht, dafs diese Frage genau den Punkt traf, den man das σκάνδαλον, nämlich die Falle der Philosophie nennen könnte. Mit andern Worten: das Problem der Materie, die Frage nach dem, was aufser unserm sinnlichen Bewufstsein als der Grund und Kern der objektiven Dinge besteht, stellt dem Denken eine grofse, wohl die schwierigste Aufgabe, und der ganze Weft einer Weltanschauung ist von ihrer Lösung bedingt. Handelt es sich doch nicht blofs darum, was etwa die Materie sei, sondern ob sie überhaupt sei.*) — Das naive Bewufstsein freilich weifs von dieser Schwierigkeit nichts. Jeder Stein und jeder Sandhaufen scheinen handgreiflich zu beweisen, dafs und was die Materie ist. Am naivsten benehmen sich die Ritter von Kraft und Stoff, jene grofsen Naturforscher, die ahnungslos den Stoff für das Allergewisseste, allein Wirkliche halten und aus ihm alles, auch die Welt des Geistes herleiten.

Plotin war dieser kindlichen Meinung nicht mehr, er hatte von seinen Vorgängern etwas gelernt. Die Forschung nach der Materie hat ihn sehr angelegentlich beschäftigt, wiederholt und von den verschiedensten Gesichtspunkten aus kommt er auf das schwierige Problem zurück. Die hauptsächlichsten Fundorte für seine Lehrmeinung sind: Enn. II, 4: *περὶ τῶν δύο ὑλῶν* oder *περὶ ὕλης*, II, 5: *περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*, II, 6: *περὶ οὐσίας καὶ ποιότητος*, II, 7: *περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως*, I, 8: *περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά* und III, 6: *περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων* von Kap. 6 an. Der Kundige wird hiernach schon den Umfang, in welchem das Problem durchgearbeitet ist, ermessen.

Indem wir zum ersten Male eine erschöpfende und zusammenhängende Darstellung versuchen, beabsichtigen wir nicht, in eine Kritik der vorgetragenen Ansichten einzutreten. Wir verhalten uns lediglich reproducierend und wollen nur einen ganz kleinen Beitrag zur Geschichte der alten Philosophie geben. Ein kurzer Rückblick auf die griechische Philosophie wird nötig sein, da Plotin die Erörterung der Frage da wieder aufnimmt, wo seine Vorgänger sie haben fallen lassen. Selbstverständlich handelt es sich bei dieser Umschau nur um eine Orientierung und ein Aufdecken der Fäden, an die Plotin anknüpft, nicht um eine historische Entwickelung oder Erörterung.

*) So Johannes Huber: Die Forschung nach der Materie. München 1877.

Rückblick

auf die griechischen Philosophen vor Plotin.

Die ionischen Naturphilosophen kennen nur materielle Ursachen der Dinge und bewegen sich in ihrer Auffassung der Materie in den Aussagen des sinnlichen Bewufstseins. Auch Heraklit hat sich von dieser Anschauung eines stofflichen Urgrundes noch nicht loszumachen gewufst, obwohl bei ihm das Hauptgewicht auf den Prozefs des Werdens, des Entstehens und Vergehens fällt.

Der erste Metaphysiker ist Xenophanes aus Kolophon, der Stifter der eleatischen Schule, mit seinen Sätzen von dem Einen und allein Seienden. Doch hat er sich über das Wesen des Einen nicht deutlich erklärt, so dafs man nicht sieht, ob er eine begriffliche oder materielle Einheit meinte. Parmenides scheint eine begriffliche Einheit gemeint zu haben, wenigstens erkennt er dem wahrhaft Seienden alle die Prädikate zu, die sich an den abstrakten Begriff des Seins knüpfen. Aber er bestimmt es dann doch auch wieder als eine kontinuierliche, vom Mittelpunkt aus gleichmäfsig nach allen Seiten hin sich erstreckende Kugel, was wir schwerlich als einen nach dem eigenen Bewufstsein des Parmenides blofs symbolischen Ausdruck zu deuten berechtigt sind. Melissus von Samos will das Seiende trotz der unendlichen Ausdehnung, die er ihm zuschreibt, nicht körperlich genannt wissen, wiewohl er sich nach Aristoteles die Natur des Einen materiell zu denken scheint.

Empedokles nimmt vier Urstoffe an, welche in aller Mischung und Trennung unverändert beharren: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Diese Elemente nennt er die Wurzeln aller Dinge. Sie sind im Urzustande sämtlich untereinander gemischt; es herrscht darin nur Liebe, der Hafs hat keinen Teil daran. Allmählich findet er aber Eingang; nun trennen sich durch ihn die Elemente von einander und so entstehen die Einzelwesen. — Wir erkennen jedes Element durch das entsprechende in uns, Gleichartiges durch Gleichartiges.

Auch Anaxagoras führt alles Entstehen und Vergehen auf Mischung und Entmischung zurück, setzt aber als letzte Mischungselemente eine unbegrenzte Vielheit qualitativ bestimmter Urstoffe (Samen der Dinge, gleichartige Elemente, Homöomerieen). Wie schwer es den ältesten Philosophen wurde von aller Körperlichkeit der kosmologischen Prinzipien zu abstrahieren, zeigt der merkwürdige Umstand, dafs Anaxagoras selbst den *νοῦς* noch als materiell gefafst hat, den er als *λεπτόιατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον* bestimmte. Sein namhaftester Schüler, Archelaus, scheint das ursprüngliche Gemisch aller Stoffe der Luft gleichgesetzt und den Gegensatz zwischen Geist und Materie abgeschwächt zu haben, indem er die Mischung von Geist und Materie annahm, so dafs er auch die Luft und den Geist als Gott bezeichnet. Dadurch nähert er sich dem Hylozoismus der älteren ionischen Naturphilosophie wieder.

Die Materialisten des Altertums, freilich sehr verständige und gescheite, sind die Atomistiker. Sie setzen als Prinzipien das Volle und das Leere und indentificieren dies mit dem Seienden und Nichtseienden oder dem Etwas und Nichts; auch das letztere habe Existenz. Sie bestimmen das Volle näher als unteilbare Urkörperchen oder Atome, welche sich von einander nicht nach innern Qualitäten, sondern nur geometrisch durch Gestalt, Lage und Anordnung unterscheiden. Ist die Existenz dieser Atome auch nicht mehr sinnlich wahrnehmbar, so mufs die ihnen vindicierte Gestalt doch als Übertragung einer aus der sinnlichen Anschauung hergenommenen Eigenschaft angesehen werden. Aufserdem haben die Atome eine verschiedene Gröfse und der Gröfse eines jeden entspricht seine Schwere. Also um die Vorstellung von körperlichen Urwesen kommen wir nicht herum. — —

Wir sehen aus diesen Aphorismen: die Mehrzahl der vorsokratischen Philosophen nimmt die Materie als den Urstoff, aus dem sich alles bildet, und stattet dies Grundwesen mit Prädikaten der Sinnlichkeit aus. Es herrscht die materialistische Ansicht von den Gründen der Dinge und dem mannigfaltigen Leben und Treiben der Stoffe. Eine Ausnahme bilden die Pythagoreer. Die dorischen Denker suchen das Wesen der Dinge nicht in einem eigentlich materialen sondern formalen, Einheit und Ordnung gebenden Grunde. Die Zahl ist das Wesen der Dinge, und zwar nicht etwa nur der Form, sondern auch dem Stoffe nach. Die Prinzipien der Zahlen, d. h. das Gerade und Ungerade oder das Begrenzte und Unbegrenzte, sind zugleich die Prinzipien der Dinge. Nach dem Philolaus treten das *πέρας* und *ἄπειρον* zur Harmonie zusammen und erzeugen stufenweise zuvörderst die Einheit, dann die Reihe der arithmetischen oder monadischen Zahlen, dann die geometrischen Zahlen oder Gröfsen d. h. die Raumgebilde: Punkt, Linie, Fläche, Körper; ferner die Materialität der Objekte (*ποιότης καὶ χρῶσις*) u. s. f. Die Pythagoreer stehen hinsichtlich der Auffassung der Materie zwischen den älteren Philosophen und Plato, doch näher dem letzteren, über den sie in gewissem Betracht sogar hinausgehen. Das Mathematische steht zwischen der wahrnehmbaren und intelligiblen Welt in der Mitte. „Skeptische Anwandlungen bezüglich der Trüglichkeit der Sinne begegnen uns bereits bei den älteren Philosophen, doch nur in den Schulen der Eleaten und Sophisten erhalten sie ihre volle Schärfe und erzeugen hier die Einsicht von der blofsen Phänomenalität der Aufsenwelt, nämlich davon, dafs wir in unserm sinnlichen Bewufstsein noch nicht die eigentliche Beschaffenheit des Wirklichen, sondern vorerst nur einen subjektiven Schein von ihm besitzen. So löst sich der erste, der dogmatische Standpunkt in der Auffafsung der Materie allmählich auf und treffen wir bei Plato auf ein völliges Abstreifen aller Formen und Qualitäten von derselben, auf eine so weitgetriebene Verflüchtigung ihres Wesens, dafs dasselbe nicht blofs den Sinnen, sondern auch dem Intellekt unfafsbar zu werden beginnt“[1]).

Die eigentliche ‚Forschung nach der Materie‘ beginnt erst mit Plato. Wie müht er sich im Timaeus ab mit diesem rätselhaften Dinge, für das er nicht einmal einen technischen Namen hat! Er nennt es *πάσης γενέσεως ὑποδοχὴν οἷον τιθήνην*, vergleicht es als das *δεχόμενον* der Mutter oder bezeichnet es geradezu als *μήτηρ τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ*[2]). Doch ist es selbst ein *ἀνόρατον εἰδός τι καὶ ἄμορφον*. Kurz zuvor wird es beschrieben als *ἐκμαγεῖον κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοῖον· τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν*. Man gewinnt hieraus nicht die Vorstellung, dafs es sich um Formung einer konkreten Masse handle, und wird versucht, die hinein- und hinausgehenden Nachahmungen des Seienden mit Plotin den Spiegelbildern zu vergleichen. Danach würden sich die realen Vorgänge in subjektiven Schein auflösen. Im Einklang damit scheint zu stehen, dafs der weltbildende Gott nur die mathematischen Gestalten der Elemente bildet: pyramidale Körper für das Feuer, Oktaeder für

[1]) Vergl. J. Huber a. a. O. S. 6. Das Vorhergehende gröfstenteils nach Überweg-Heinze, wie ich kaum zu bemerken brauche.

[2]) Nach A. Fick, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, ist das Wort ‚Materie‘ eine abgeleitete Bildung aus der Sanskritwurzel ‚mâ‘, welche soviel als Schaffen, Bilden, Wirken ausdrückt. Mâtar, *μήτηρ*, mater, matrix, materia enthalten lauter verwandte oder identische Begriffe, nämlich die Begriffe der Bildnerin, Schöpferin.

die Luft, Ikosaeder für das Wasser, Würfel für die Erde. Die Materie ist nur das ἐν ᾧ γίγνεται τὸ γιγνόμενον, der τόπος und τὸ τῆς χώρας γένος, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν. — Im Philebus wird das materiale Princip als ἄπειρον, das formale als πέρας bezeichnet; und Aristoteles erklärt dies als ein ἄπειρον καθ' αὑτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὄν. Auch hiernach scheint das Substrat als eine ὕλη νοητή, nicht als etwas Reales und Konkretes vorgestellt werden zu müssen. Auf dieselbe Vorstellung werden wir geführt, wenn Aristoteles sagt, Plato habe das μέγα und μικρόν zum Substrat der Dinge gemacht. Er bezieht sich auf die Stelle im Phil. 24 ff., wo mehrere Arten der Materie angenommen werden und das ἄπειρον durch verschiedene Gegensätze, darunter auch das μεῖζον καὶ σμικρότερον, näher beschrieben wird. Rechnet man noch hinzu, dafs Plato Republ. V, 477 A das fragliche Ding als ein Mittleres zwischen Sein und Nichts, als ein μὴ ὄν bezeichnet, so scheint Zeller recht zu haben, wenn er unter dem platonischen Prinzip der sogenannten ὕλη die blofse ‚Form der Materialität', die Form der räumlichen Geteiltheit und der Bewegung, des Werdens und der Veränderung versteht. Freilich wird die allgemeine Grundlage des sinnlichen Daseins, das θάτερον, deutlich als das Nichtseiende geschildert und der Sinnenwelt spricht Plato ja die Realität ab im Gegensatz zu der alleinigen Wirklichkeit der Idee. Aristoteles wenigstens bezeichnet die platonische Materie als unkörperlich, deren Wesen die στέρησις ausmache (οὐ κατὰ συμβεβηκός), der das ἄπειρον nicht als Prädikat sondern als Subjekt zukomme. Dieser Meinung ist auch Plotin. Ritter vollends behauptet, Plato habe die sinnliche Vorstellung für etwas blofs Subjektives gehalten, so dafs also die platonische Lehre von der Materie im wesentlichen mit der Leibnizischen identisch, das sinnliche Dasein nur das Erzeugnis der verworrenen Vorstellung wäre. Das würde indessen mehr plotinisch als platonisch sein, und Zeller bemerkt dagegen treffend, dafs Plato weit entfernt das materielle Dasein nur aus der Vorstellung abzuleiten, vielmehr umgekehrt die sinnliche Vorstellung aus der Beschaffenheit des Körperlichen ableitet. Wir werden also doch die Meinung aufgeben müssen, als habe Plato nur eine intelligible Materie angenommen. Zeller selbst sagt: „Die Grundlage des sinnlichen Daseins wird im Timaeus unleugbar wie ein materielles Substrat beschrieben; sie ist dasjenige, in dem alle Stoffe werden und in das sie sich auflösen, sie wird mit der Masse verglichen, aus welcher der Künstler seine Figuren bildet, sie wird als das τοῦτο und τόδε bezeichnet, welches bleibend, was es ist, bald die Form des Feuers, bald die Form des Wassers u. s. f. annehme; es wird endlich von einem Sichtbaren geredet, das vor der Entstehung der Welt in der Unruhe einer regellosen Bewegung die Formen und Eigenschaften aller Elemente verworren und undeutlich in sich gehabt habe"*). Noch mehr. Plato hat den Dualismus von Stoff und Form, Materie und Geist so wenig überwunden, dafs ihm die Materie geradezu als ξυναίτιον, als selbständige, wenn auch dienende Mitursache der Weltbildung unentbehrlich ist. Das vor Entstehung der Welt vorhandene Substrat hat nicht blofs eine regellose Bewegung in sich, sondern besitzt auch Widerstandskraft. Der spröde Stoff widerstrebte dem Demiurgen und folgte den Intentionen desselben nur infolge der Überredung (πειθώ); Gott konnte die Welt nur so gut als möglich machen. Ein unbezwungener Rest bleibt übrig, die Notwendigkeit wurde nicht völlig besiegt, und aus diesem nicht bewältigten Rest der alten Natur stammt das Böse. Vergl. Tim. 48 A: τὸ τῆς πλανωμένης αἰτίας εἶδος, und Politicus 273 B: τούτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι. παρὰ μὲν γὰρ τοῦ

*) Weitere Belege bei G. Schneider, Das materiale Prinzip der platonischen Methaphysik. Programm von Gera 1872.

συνθέντος πάντα τὰ καλὰ κέκτηται, παρὰ δὲ τῆς ἔμπροσθεν ἕξεως, ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῷ γίγνεται, ταῦτα ἐξ ἐκείνης αὐτός τε ἔχει καὶ τοῖς ζῴοις ἀπεργάζεται. Darum sagt auch Aristoteles im Hinblick auf Plato das κακοποιόν, das αἰσχρὸν καὶ κακὸν κατὰ συμβεβηκός von der Materie aus (Phys. I 9, 192 a). Die Materie das Böse an sich, τὸ πρῶτον κακόν zu nennen, war dem Plotin vorbehalten. — Wie wird nun das gesuchte Etwas, das an sich vollkommen unbestimmte Substrat erkannt? Mit den Sinnen nicht, da es weder Gestalt noch Form hat; mit dem Geiste nicht, da es, aller Form entbehrend, auch nichts Begriffliches sein kann. Wir erkennen es nur λογισμῷ τινι νόθῳ. Was heifst das? Wenn es keine Ausrede der Verlegenheit ist, so heisst es vielleicht: durch Abstraktion. Man denke sich von dem konkreten Dinge jede Form und Bestimmtheit hinweg, das Übrigbleibende ist das unbestimmte Substrat. Ein λογισμός ist diese Operation freilich, aber ein νόθος, weil er in die Familie der platonischen Erkenntnisweisen nicht hineinpafst. Oder denkt Plato an einen Analogieschlufs? Wie sich der bestimmte Stoff zu den Dingen, die aus ihm gemacht sind, verhält, so verhält sich das vorausgesetzte Substrat zu dem Sinnlichen überhaupt.

Damit sind wir bei dem Aristoteles angelangt. Denn Aristoteles lehrt, dafs wir nur durch einen Analogieschlufs zu dem Begriff der Materie gelangen, die als solche wegen ihrer völligen Bestimmungslosigkeit nicht erkannt werden kann. Auch sonst hat er ähnlich wie sein Lehrer über die Materie philosophiert, ähnlich dem Sinne nach. Auch ihm ist die Materie Sitz der blinden Naturnotwendigkeit (ἐν ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον), des Zufalls (τὸ ἀπὸ τύχης, αὐτόματον), des Bösen oder besser des Übels und der Unvollkommenheit in der Welt. Die Form wird des Stoffes nicht immer Herr, daher neben der Zweckmäfsigkeit im ganzen die Zweckwidrigkeit im einzelnen in der Natur. Gleichwohl ist die Materie ein ξυναίτιον, und zwar in noch höherem Mafse als bei Plato, ein Coefficient bei der Bildung und Entwickelung der Welt. Bei Aristoteles bilden die materialen Ursachen die eine Reihe der Systoichie, durch welche das Werden erklärt wird. Der Stoff widerstrebt nicht etwa nur der Form, sondern ihm wohnt andererseits ein Streben nach der Form inne, gleichwie das Weib nach dem Manne begehrt, und aus diesem Streben wird alle Veränderung und Bewegung hergeleitet, die wieder nur im Stoff ihren Sitz hat. Da die Form oder der Begriff stets etwas Allgemeines und nicht etwas Einzelnes (ein τοιόνδε, kein τόδε τι) ist, so werden wir den Grund der Einzelwesen, die aus Form und Stoff zusammengesetzt sind, nur im Stoffe finden können. Zwischen den Einzelwesen, in welche die untersten Arten auseinandergehen, findet kein Art- oder Formunterschied mehr statt, sie können sich somit nur noch durch ihren Stoff von einander unterscheiden. ‚Das konstituierende Prinzip des individuellen Seins' liegt in dem Stoffe, durch den die Form erst individualisiert wird. Ohne Materie kein Körper, jeder Körper und jedes sinnliche Ding ein Einzelding; das Einzelwesen aber die Substanz im vollen Sinne, die πρώτη οὐσία, also, scheint es, da die Substanz als das ὑποκείμενον definiert wird und das ὑποκείμενον oder die Unterlage alles Seins die Materie sein soll, die Materie die ursprüngliche Substanz aller Dinge. Dies kann Aristoteles jedoch nicht zugeben und an vielen Stellen sagt er ausdrücklich das Gegenteil. Aber immerhin liegt hier eine Schwierigkeit, ja ein Widerspruch im System, die auch dem Philosophen mancherlei Skrupel verursacht hat. Allerdings mufs er einräumen, dafs der Stoff als die Unterlage alles Seins und das Beharrliche im Wechsel gewissermafsen Substanz sei, nämlich eine Substanz der Möglichkeit nach (ἡ ὕλη οὐσία πως, δυνάμει οὐσία). Allein was sollen wir uns unter dieser potentiellen Substanz, diesem Nochnichtwirklichen denken? Thatsächlich, werden wir sagen dürfen, ist dem Aristoteles für seine Konstruktion der Welt die Materie etwas Reales und Positives, das der Form etwas Eigentümliches zubringt und sich von ihr keineswegs blofs durch einen Mangel, durch das Nochnichtsein unterscheidet; das Denken aber, welches dem Dualismus zu entgehen trachtet (οὐκ ἀγαθὸν πολυ-

κοιρανίη am Schlufs der Metaphysik) und dem Monismus zustrebt, sucht das ungewordene und unvergängliche Substrat aller Dinge herabzusetzen auf das rein potentielle Sein ohne alle und jede Aktualität: ὕλη gleich δύναμις, τὸ δυνάμει ὄν. Völlige Abwesenheit aller Form und jeder Eigenschaft, στέρησις, ist das Wesen der Materie, das allein ihr zukommende Prädikat die Beraubung. Doch sind στέρησις und ὕλη nicht identisch: ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς (Phys. 192 a 3—6, 26). — An der stofflichen Materie unterscheidet Aristoteles einmal den reinen Stoff oder die πρώτη ὕλη, der aber nie als solcher vorkommt, weil er ohne alle Formbestimmung dasjenige durch Abstraktion vorgestellte Etwas ist, was vor dem Werden liegt, aber alles werden kann, das Subjekt oder Substrat, dem von allen denkbaren Prädikaten keins zukommt, das aber eben deshalb für alle gleichsehr empfänglich ist; sodann den bestimmten Stoff oder die ἐσχάτη ὕλη (ἴδιος, οἰκεία ἑκάστου), der sich mit einer bestimmten Form unmittelbar verbindet ohne noch weiterer Zubereitung zu bedürfen, aber ohne auch eine bestimmte Form an sich zu haben. Die ἐσχάτη ὕλη der Bildsäule z. B. ist das Erz oder der Stein, die πρώτη ὕλη die Materie, wie sie den elementarischen Unterschieden vorhergeht. Ferner wird der Begriff der Materie von den sinnlichen Dingen auf das Gebiet des Geistes übertragen. Eine geometrische Figur z. B., die ich im Geiste zeichne, besteht nach aristotelischer (wie platonischer) Anschauung aus Stoff und Form: die begrenzende Linie ist die Form, das Umgrenzte der Stoff, aber eben ein intelligibler. Die geometrischen Linien, Flächen, Körper und die Zahlen haben ein intelligibles Substrat. In der Seele stehen der νοῦς παθητικός und der νοῦς ποιητικός in dem Verhältnis von Materie und Form. Bei Definitionen und Begriffen vertritt das Genus die Stelle der Materie, der artbildende Unterschied die Stelle der Form. Das ist die ὕλη νοητή, von der wir bei Plotin mehr hören werden. — —

Über die nacharistotelischen Philosophen gehen wir ebenso schnell hinweg wie über die vorsokratischen.

Die Stoiker verstehen unter Materie die qualitätslose Substanz (ἄποιος οὐσία). Seneca Epist. 65, 2: dicunt Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Sie ist das Substrat, der Stoff aller Dinge. Der feinste Stoff ist die höchste Vernunftkraft: πῦρ oder πνεῦμα ἔνθερμον, πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, πῦρ τεχνικόν; und dies ist zugleich die Gottheit — Pantheismus, der dadurch vollendet wird, dafs auch die gröberen Elemente aus dem Urfeuer entstanden sind und sich in dasselbe wieder auflösen. Fehlt es auch nicht an Stellen, wie die vom Logos und der Pronoia als dem ἡγεμονικόν, welche einer idealistischen Auffassung der die Welt beherrschenden Kraft günstig lauten, so haben doch die Stoiker allen materialistischen Beigeschmack von ihrer Philosophie nicht abzustreifen vermocht.

Die Physik des Epikur ist eine atomistische. Von Ewigkeit her existieren die Atome und der Raum. Die unteilbaren Urkörper oder Atome sind die Bestandteile der zusammengesetzten Körper. Sie sind zwar von verschiedener Grösse, aber sämtlich zu klein um einzeln sichtbar zu sein. Aufser Gröfse, Gestalt und Schwere haben sie keine Eigenschaften. Ihre Anzahl ist eine unendliche. Wenn ferner nicht dasjenige existierte, was wir Leeres und Raum oder Ort nennen, so hätten die Körper nichts, worin sie dasein und sich bewegen könnten. Das Leere ist die φύσις ἀναφής: τόπος, sofern ein Körper in ihm ist; χώρα, sofern es Körpern den Durchgang verstattet.

Die Stoiker und Epikureer haben, wenn man will, in der Auffassung der Materie Rückschritte hinter Plato und Aristoteles gemacht; ihre Physik sinkt durch das Bestreben, alle Erscheinungen

aus körperlichen Ursachen zu erklären, auf die Stufe der ionischen Naturphilosophie fast wieder herab.

Die Eklektiker, die jüdisch-alexandrinischen Philosophen und Neupythagoreer haben neue Wege in der Forschung nach der Materie nicht eingeschlagen. Die Materie kommt lediglich als Sitz und Veranlassung des Bösen in Betracht; der Gegensatz beider Prinzipien, des formalen und materialen, wird dermafsen überspannt, dafs eine Einwirkung Gottes auf die Materie nur durch die Annahme verschiedener Mittelwesen als möglich gedacht werden kann. Der Jude Philo hält die Materie für das Nichtige und Unreine; er bezeichnet sie als qualitätslos, sagt aber andererseits wieder, der Stoff, aus dem Gott vermittelst des Logos die Welt erschaffen habe, seien die vier Elemente gewesen. Plutarch von Chäronea rekurriert auf die platonische Annahme zweier kosmischen Prinzipien: Gott der Urheber alles Guten, die Materie Bedingung der Existenz des Bösen. Nur die Wirkungen Gottes sind unserer Erkenntnis zugänglich. Die Materie ist an sich nicht böse, sondern indifferent; sie ist der gemeinsame Ort für Gutes wie Böses: in ihr lebt eine Sehnsucht nach dem Göttlichen; aber in ihr ist auch ein anderes Prinzip enthalten, das sich in den ungeordneten Bewegungen bekundet und als eine böse Weltseele neben der guten erscheint*).

Die Forschung des Plotin.

Wie ist das Werden zu erklären? Von dieser Frage hat die Philosophie ihren Ausgang genommen. Den ersten Schritt zur Beantwortung derselben that nach den ionischen Naturphilosophen Anaxagoras. Aus Plato und Aristoteles wissen wir, welch einen bedeutenden Gedanken er mit seiner Lehre vom νοῦς in die griechische Welt geworfen hat. Seitdem trat der Gegensatz von Geist und Materie mit steigender Deutlichkeit ins Bewufstsein; das Streben nach Ausgleichung dieses Gegensatzes bildet fortan das Ferment alles Philosophierens. Zwar konnte einem Demokrit der νοῦς als bewegende Ursache neben den materiellen Objekten entbehrlich dünken, es schien ein wissenschaftlicheres Verfahren, in den Dingen selbst, in den Urstoffen die bewegenden Kräfte zu suchen; zwar mochten die Sophisten dieses Denken, das von der Materie durchaus getrennt der Natur als ein jenseitiges gegenübersteht, unschwer als ein lediglich subjektives erkennen und dies subjektive Denken, immerhin das Höhere gegenüber dem sinnlichen Dasein, daher als die Wahrheit der objektiven Welt bestimmen: aber über die Atomistik und Sophistik hinaus trieb das anaxagoreische Prinzip zu einer wirklichen Erforschung des Denkens in der Sokratik; und je tiefer man eindrang in das Wesen des Geistes, in das Reich der Begriffe und des wahren Seins, desto mehr empfand man den Abstand von der Materie, den einzelnen Dingen und der Welt des trügerischen Scheins, desto gebieterischer forderte aber auch der philosophische Trieb die Ausfüllung jener Kluft, die Verbindung des κόσμος

*) Über Numenius, den einige schon im Altertum für einen unmittelbaren Vorläufer Plotins hielten, läfst sich leider nichts Sicheres berichten, da seine Abhandlung περὶ ὕλης bis jetzt nur handschriftlich auf der Bibliothek des Eskorial existiert. Der betreffende Codex trägt die Chiffre II Φ 11 und stammt nach dem Millerschen Kataloge aus dem Jahre 1563. Der Traktat des Numenius steht auf fol. 291—313. Er beginnt: Νουμηνίου περὶ ὕλης. Ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ ὕλη ἕν τι τῶν ἀσωμάτων, εἰ καὶ ἄλλον τρόπον, und schliesst mit den Worten: τοῖς ὁμοιωδέσι πᾶσιν. — Diese Notizen verdanke ich der gütigen Vermittelung der Kaiserlichen Gesandtschaft des deutschen Reiches in Spanien.

νοητός und des κόσμος αἰσθητός — das grofse Problem, an dessen Lösung Plato und Aristoteles nach verschiedenen Richtungen hin gearbeitet haben, das als der letzte der hellenischen Philosophen Plotin aufs neue ergriffen und in seiner Weise zu lösen versucht hat.

Plato hat den Zusammenhang der Ideen- und Erscheinungswelt nicht hinlänglich zu erklären vermocht. Ebenso wenig gelingt es ihm, den Ursprung der Welt vermöge der Ideen begreiflich zu machen. Die Materie ist als Mitursache da. Wo kommt sie her? Wie mag es geschehen, dafs der Weltbildner sie ausgestaltet? ἀπορώτατά πῃ, sagt der Philosoph selbst.

Aristoteles hat zwar die Welt der Erscheinungen mit unvergleichlich tiefem und umfassendem Blick durchforscht und überall die sie gestaltenden geistigen Kräfte gefunden, ja durch seine Lehre von der Immanenz des Geistes, durch den grofsen Gedanken des Organischen aller spekulativen Physik die Bahn vorgezeichnet; aber die Kluft zwischen Denken und Sein, Geist und Natur hat er nicht ausgefüllt. Es leuchtet nicht ein, wie ein Gott, dessen Thätigkeit lediglich das auf sich selbst bezogene, eintönige, durch keinen Wechsel und keine Entwickelung belebte Denken ist (νόησις νοήσεως νόησις), sich zum Schöpfer oder Weltbildner eignen soll. Über die Ableitung der materiellen Ursachen erhalten wir vollends keine Auskunft. Sie sind da neben den Zweckursachen; die Materie ist ewig wie die Bewegung, die von einem unbewegten geistigen Etwas ausgehend sie formt. Die Kategorieen εἶδος und ὕλη, ἐνέργεια und δύναμις leisten zwar vortreffliche Dienste bei Erklärung der Erscheinungen innerhalb der sichtbaren Welt, reichen aber entfernt nicht aus zur Ableitung der ersten Ursachen, des Entstehens einer Welt. Ihre Relativität ergiebt nur eine Stufenfolge von Existenzen, höchstens eine Aufhebung des Dualismus zwischen Stoff und Form der Tendenz nach. Eben dieser Tendenz entspringt die Annahme unbewegter und immaterieller Substanzen in einer Stufenfolge von Sphären, welche die äufsersten Enden des Weltalls verbinden. Der Himmel ist ein ζῷον ἔμψυχον und die Erde überall der Seele und des Lebens voll. Von der höchsten ätherischen Höhe des Fixsternhimmels steigt dieses Leben in abnehmender Vollkommenheit herab bis zur Erde, um von da aus durch einen stetigen Fortgang vom Unorganischen zum Organischen wieder hinaufzusteigen bis zur höchsten Stufe des organischen Lebens im Menschen. Ähnliche Gedanken kehren bei Plotin wieder.

Das angedeutete Problem kann man auch unter dem Gegensatz des (bewufsten) Gedankens und der (blinden) Kraft fassen*). Der Platonismus im weitesten Sinn stellt den Gedanken als πρῶτον κινοῦν vor die Kraft. Aber „es hilft nichts, den Gedanken vor die Kraft zu stellen. Man soll zeigen, wie es geschehen könne, dafs er die Kraft ergreife und regiere. Damit der Gedanke werde, mufs er mit einer Kraft, die ihn ausführt, Gemeinschaft haben". Und weiter wollen wir die Welt nicht blofs im Vorgang des Werdens sehen, wir wollen auch wissen, woher denn die Kraft stamme, wie aus einer ursprünglichen Bewegung die Mannigfaltigkeit der Kräfte entstehe. Es genügt nicht zu sagen, sie sind da. Desgleichen bedürfen wir, um das Werden zu erklären, eines materiellen Substrats. Der Weltgeist selbst bedarf einer Supposition, um die Welt real zu konstruieren, die wir ihm nur theoretisch nachkonstruieren. Woher nun dieses?

Alle diese Aufgaben hat Plotin richtig erkannt und durch Spekulation zu lösen gesucht. Er ist der erste, welcher die Frage zu beantworten unternimmt: Woher die Materie? Mit ihrem Ursprung erhellt zugleich ihre Notwendigkeit.

*) Trendelenburg, Historische Beiträge II, 1: Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme. Vergl. auch zum Vorhergehenden und Folgenden mein Progamm über Enn. III, 8 περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός. (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1875).

I.

Ursprung und Notwendigkeit der Materie.

Plotin stellt an die Spitze seiner Philosophie den metaphysischen Begriff des Einen, τὸ ἕν, des schlechthin Einen ohne alles und jedes Prädikat. Es ist das reine Denken, an sich noch ohne den Inhalt des Denkens und darum noch nicht ein Gedanke. Obwohl auf sich selbst bezogen und in sich ohne alle Beziehung, darf man es doch nicht als etwas Totes und Ruhendes, man mufs es als etwas Wirkendes und energisch Lebendiges betrachten. Seinem Wesen nach ist es das Gute, τὸ ἀγαθόν, doch dies nicht als eine Eigenschaft von ihm ausgesagt. Als das Gute schafft es etwas nach sich; über dem Seienden stehend, ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, ist es Quelle und Wurzel und Prinzip alles Seienden. Nur dafs man diese stetig sich manifestierende Lebensenergie nicht als einen bewufsten Willensakt und einen zeitlichen Vorgang, sondern als einen notwendigen und überzeitlichen Prozefs fasse. Die eigentliche Entwickelung beginnt aber erst mit dem νοῦς, gleichsam dem erstgeborenen Sohn des Einen und dessen Fülle (κόρος Enn. III 8, 11 S. 276 25)[1]). Er trägt als die Einheit des κόσμος νοητός die unendliche Fülle der Ideen als seine Gedanken in sich. Zwar unteilbar an sich umfalst er doch eine Vielheit. Ideell läfst sich an ihm der Gedanke und das Gedachte (ἡ θεωρία καὶ τὸ θεώρημα) unterscheiden. Anfangend als Eins blieb er doch nicht, wie er angefangen, sondern entwickelte sich, gleichwie ein Kreis sich in Fläche, Linien und Figuren entfaltet (III 8, 8. 271 30). Der Geist ist stete ἐνέργεια, aber jedes Aktuelle lässt sich ideell noch als eine zur ἐνέργεια entfaltete δύναμις betrachten. Auch das erste Denken, obwohl in keinem Augenblick ohne seinen Gegenstand, ist doch ideell zerlegt an sich zunächst eine unbestimmte Kraft, eine noch leere Möglichkeit, die erst durch Erfüllung mit dem Gedanken zur Wirklichkeit wird (εἶδος — ὕλη III 8, 11. 275 16). Aus dem νοῦς geht die ψυχή hervor; sie ist in ihm als seine δύναμις, er in ihr als ihre ἐνέργεια. Geknüpft an die intelligible Welt, bleibt sie doch nicht ausschliefslich im Intelligiblen, sondern reicht hinab bis in die sichtbare Welt der Formen, Gestalten und Körper, in die φύσις, deren ἐνέργεια sie ist, während wiederum die φύσις als die ἐνέργεια der Natur und alles dessen, was wir Materie nennen, betrachtet werden mufs. Die Seele also umschlingt als das Band der Gemeinschaft beide Welten, die intelligible und die wahrnehmbare; was wir so Natur nennen, ist vielmehr Seele. Die Seele erzeugt alles, mit den Dingen auch deren Materie d. h. die Ausdehnung und räumliche Geteiltheit (‚Form der Materialität', ὑλότης II 9, 10. 147 3), die notwendige Supposition (ὑπόστασις I 8, 15. 71 2), den Ort aller Dinge (χώρα καὶ ἕδρα, ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη III 6, 13. 235 24-30)[2]). Seele ist die ‚innere Bildkraft der Natur'. „Bildkraft ist nur ein anderes Wort für innere Zweckmäfsigkeit; Bild bedeutet zweierlei: Auswirken und Auswirken einer Gestalt, deren Bild, ehe sie da war, der wirkenden Kraft in einer uns unerforschlichen Art von Ahnung als ihr Ziel, ihr Zweck vorgeschwebt haben mufs"[3]). Wer die Ansicht des Plotin von der ‚mystisch ahnenden und bauenden Natur' näher kennen lernen will, der lese das Buch περὶ θεωρίας Enn. III 8. Mit den

[1]) Ich citiere nach meiner Ausgabe, die zugleich mit einer deutschen Übersetzung in der Weidmannschen Buchhandlung zu Berlin 1878 und 80 erschienen ist.

[2]) Dafs die Seele die Materie wie einen Stoff erzeugt habe, steht m. E. nicht direkt im Plotin. I 8, 14. 70 30 lese ich statt ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε παθοῦσα trotz der Handschriften und Kirchhoff vielmehr τῇ ὕλῃ nach dem Zusammenhang.

[3]) Fr. Vischer, Jenaer Litteraturzeitung 1874 Nr. 34 S. 525. Vergl. Goethe ‚Gott und Welt' im 1. Bd. der WW. (Cotta-Gödeke I, 375-89).

Worten Vischers stimmt merkwürdig überein folgende auch sonst für das Verhältnis von Seele und Materie instruktive Stelle: *ἡ δὲ ὕλη οὐδὲν ἔχουσα τὸ ἀντικόπτον (οὐ γὰρ ἔχει ἐνέργειαν), οὖσα δὲ σκιά, ἀναμένει παθεῖν ὅτι ἂν ἐθέλῃ τὸ ποιῆσον. τό τε οὖν προιὸν ἐκ τοῦ ἐκεῖ λόγου ἤδη ἴχνος ἔχει τοῦ μέλλοντος γενήσεσθαι· οἷον γὰρ ἐν φαντασίᾳ εἰκονικῇ κινούμενος ὁ λόγος ἢ ἡ κίνησις ἡ ἀπὸ τούτου μερισμός ἐστιν· ἤ, εἰ ταὐτὸν εἴη ἕν, οὐδὲ ἐκινήθη ἀλλὰ μένει. ἥ τε ὕλη πάντα ὁμοῦ ὥσπερ ἡ ψυχὴ οὐ δύναται εἰσοικίσασθαι· ἢ ἦν ἄν τι ἐκείνων· αὐτήν τε αὖ δεῖ τὰ πάντα δέξασθαι, μὴ ἀμερῶς δὲ δέξασθαι. δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὖσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν καὶ πᾶσιν ἀπαντῆσαι καὶ πρὸς πᾶν διάστημα ἀρκέσαι, ὅτι μὴ κατείληπται διαστήματι αὐτή, ἀλλ' ἦν ἐκκειμένη τῷ μέλλοντι* (III 6, 18. 242 14 u. II 3, 16 u. 17). Die Natur der Seele, heifst es anderswo, ist die Vernunft (*λόγος*) aller Dinge und zwar die letzte der intelligiblen und im Intelligiblen befindlichen, die erste der in der ganzen Welt vorhandenen. Darum steht sie auch zu beiden Welten im Verhältnis: von der einen empfängt sie Wohlthaten und neues Leben, von der andern wird sie durch die Ähnlichkeit getäuscht und wie bezaubert herabgezogen. In der Mitte befindlich nimmt sie beides wahr und man sagt, sie denke das Intelligible, indem sie es sich ins Gedächtnis ruft, wenn sie mit ihm in Verbindung tritt; denn sie erkennt es dadurch, dafs sie selbst es in gewisser Weise ist; sie erkennt es nämlich nicht dadurch, dafs sie es in sich hineinsetzt, sondern dadurch, dafs sie es gewissermafsen hat und sieht und es in abgeschwächter Weise ist und aus dem dunkleren Zustand gleichsam durch ein Erwachen in ein helleres Licht tritt und aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht. Und indem sie die sinnlichen Dinge auf dieselbe Art gleichsam erfasst, so läfst sie auch diese gleichsam von sich her hervorleuchten und stellt sie durch ihr Wirken vor Augen, wobei die Kraft (*δύναμις*) willig mithilft und gleichsam mit ihnen kreist' (IV 6, 3. 101 24). — Dem aufmerksamen Leser wird es nicht entgangen sein, in welchem Hysteronproteron Plotin sich hier bewegt. Die Materie ist nur ein Schatten, nichts als der Ort und die räumliche Geteiltheit, aber doch liegt sie da und wartet, wiewohl in völliger Passivität, auf Ausgestaltung. Die Seele wird von der sinnlichen Welt getäuscht und wie bezaubert herabgezogen, und doch läfst sie die sinnlichen Dinge von sich her hervorleuchten und stellt sie durch ihr Wirken vor Augen, giebt ihnen also Ausdehnung und Gestalt, wodurch allein sie sichtbar werden. Es geht ihm nicht anders wie seinen Genossen und grofsen Vorgängern auch. Darin liegt eben das grofse Problem, wie die schöpferische Form sichtbar werde, der Begriff räumliche Ausdehnung gewinne. An Worten darüber fehlt es auch in Plotins Enneaden nicht. In den verschiedensten Wendungen müht er sich ab, dies vorstellig zu machen. Er spricht von einer intelligiblen Sphäre, welche die an der Welt zur Erscheinung kommende Form in sich befafst, und von Seelen, welche ohne Körper Gröfse verleihen und das Intelligible in die räumliche Ausdehnung und Geteiltheit einführen, so dafs das Gewordene durch seine Gröfse sich dem unteilbaren Wesen des Vorbildes der Kraft nach gleichstellt; denn was dort in der intelligiblen Welt grofs ist der Kraft nach, ist es hier in der Ausdehnung und Masse' (*ἐν ὄγκῳ* II 9, 17. 155 9). Die Materie an sich ist aller Form bar und ledig, sie empfängt Ausdehnung und Gröfse vom Begriff: *καὶ μήν τις ἐλθὼν λόγος, ἀγαγὼν εἰς ὅσον αὐτὸς ἤθελεν, ἐποίησεν αὐτὴν μέγα παρ' αὑτοῦ τὸ μέγα περιθεὶς αὐτῇ οὐκ οὖσῃ, τοῦτο δὲ οὐδὲ γενομένῃ· τὸ γὰρ ἐπ' αὐτῇ μέγα μέγεθος ἦν. ἐὰν οὖν τις τοῦτο ἀφέλῃ τὸ εἶδος, οὐκέτ' ἐστὶν οὐδὲ φαίνεται τὸ ὑποκείμενον μέγα* (III 6, 16. 239 6 vergl. das ganze 16. u. 17. Kap.). Auch Körperlichkeit erhält die Materie erst durch den Begriff. Der Körper wird definiert als *ὕλη καὶ λόγος ἐνών* (II 7, 3. 130 19). Die ganze Theorie von der Bildkraft der Natur und dem der Welt zugrunde liegenden, sich gliedernden Begriff, von den *λόγοι σπερματικοί* und *λόγοι ἔνυλοι* (I 8, 8. 65 8. VI 7, 11. 381—83), wie wir sie ähnlich aus der stoischen Physik und aus Aristoteles kennen, wird

begreiflich unter der Voraussetzung einer Materie. Und auch so hat sie noch ihre grofsen Schwierigkeiten. Denn wie ergreift der Gedanke den Stoff? wie fafst der Begriff die Materie, mag man sie als kompakte Masse oder blofse Potenzialität vorstellen? Das wufste Plotin wohl, wenn er sagt: da Seiendes nur Seiendes schaffe und das schlechthin Nichtseiende (die *ὕλη*) mit dem Seienden in keinerlei Berührung stehe, so finde bei dem Vorgang des Werdens ein Wunder statt, insofern das Nichtseiende nicht teilhabend teilhabe und gleichsam durch seine Nachbarschaft etwas erlange, obgleich es seiner Natur nach nicht imstande sei sich innig anzuschliefsen (III 6, 14. 273 20). Aber wie vollends die seelische Kraft die Materie erst schaffen, wie die immateriellen Begriffe materiell werden sollen, läfst sich schwerlich begreifen. Die Meinung des Philosophen zielt entschieden dahin. Ein und dieselbe Grundkraft erscheint auf den verschiedensten Stufen in der intelligiblen Welt und steigt in beständigem Prozefs mittels der Seele hinab in die wahrnehmbare Welt, die sie bildet, um an der äufsersten Grenze als Materie oder Materialität anzulangen. Die dafür verwandten Bilder versteht man: das Licht geht nach und nach in Finsternis über, die Kraft schwächt sich ab und verschwindet allmählich; aber die Sache wird dadurch nicht klar: wie will das Eine, der Geist sich selbst auf seiner letzten Stufe verdichten und konkret werden? Oder aber: alles in der Natur ist nur Bewegung, die sichtbaren und tastbaren Gegenstände sind Erzeugnisse des innern Sinnes, was wir Materie nennen unsere konfusen Vorstellungen. Diesem subjektiven Idealismus steht Plotin nicht fern. Plato hatte im Timäus gesagt: *τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα.* Damit wollte er, meint Plotin, wohlweislich andeuten, dafs von einer wirklich körperlichen Affektion der unkörperlichen Materie nicht die Rede sein könne; auch der weitere Ausdruck ‚*ὡς σχήματα*' sei kaum zu billigen. Es erscheinen nur Spiegelbilder, die Materie bleibt durchaus unafficiert: *εἴσεισι δὴ τὸ εἰσιὸν εἴδωλον ὂν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές.* Da die Materie nicht ist, sondern nur zu sein scheint, so scheinen auch die Dinge, freilich von der Hypostase des Seienden verursacht, nur an der Materie. Obwohl sie aus der intelligiblen Welt stammen, ist ihr Erscheinen doch ein erlogenes, weil das, worin sie erscheinen, nicht ist. Auch die Gröfse läfst die Materie blofs an sich erscheinen. Für dasjenige, was das Grofse nicht so erfassen kann, dafs es dadurch selbst grofs wird, bleibt blofs übrig möglichst grofs zu scheinen (wörtlich aus III 6, 11—18).

Mit diesen Andeutungen über den subjektiven Idealismus des Plotin mag es genug sein. Wir beabsichtigen weder eine Kritik noch übernehmen wir eine Rechtfertigung der vorgetragenen Ansicht. Aber zur Illustration derselben können wir uns nicht enthalten Fr. Vischer noch einmal zu citieren, der a. a. O. schreibt: „Heraklit lehrt: alles Leben ist ein unendlicher Flufs; Hegel: die Welt ist in ihrem Wesen lebendiger Prozefs und nichts anderes. Die Physik ist besondere Stoffe, materielle Prinzipien und besondere Kräfte losgeworden; es sind dies nur verschiedene eigentümliche Bewegungen eines und desselben Wesens. — Fort mit der letzten Hypostase, dem Atom, dem Urstoff u. dergl. Alles ist nur Bewegung. Wir wollen keine Zwei als Grundwesen der Welt, keinen Dualismus. Dasselbe was bewegt, ist auch das Bewegte. Es giebt keine Materie. Das ewig Eine setzt sich um in ein scheinbar schlechthin Anderes, genannt Stoff, um an ihm als Bewegung thätig zu sein und es in ewigem Prozefs immer aufs neue und in höheren Formen in Bewegung aufzuheben, dafs es sich verdichtet um aus der Verdichtung sich als freies Leben zu entbinden, die Verdichtung als blofse Maske fallen zu lassen . . . Der Geist ist das Hysteron-Proteron der Natur. Ist die Welt Bewegung und durchaus Bewegung und setzt diese Bewegung immer aufs neue das Feste, das wir Stoff nennen, um es in Formen zu verwandeln und in Geist aufzuheben, so kann doch in Wahrheit Stoff und Geist (als höchste Form) nicht von gleicher Dignität sein. Die eigentliche Potenz der Bewegung mufs der Geist sein. Der Stoff ist Maske des Geistes, nicht umgekehrt. Die Bewegung

aber ist ein ewiger Kreis. Nur der Geist, wo wir ihn am lichten Tage der Menschenwelt kennen, folgt aus und nach dem was Materie genannt wird. Er könnte daraus nicht hervorgehen, wenn er nicht vorher darin wäre. Er giebt sich ewig aufs neue den Schein, als fange er von vorne an, und ist doch ewig aufs neue aus seinem aus sich projicierten Gegenteil hervorgegangen. Hier giebt es kein Vorher und kein Nachher, es ist ein zeitloser Kreis; die Zeitform hat keine Geltung mehr, wo es letzte Instanzen gilt. — Das Weltsubstrat nennt Kant das Ding an sich, Fichte das Nicht-Ich . . Das Ich mufs sich eine strenge Naturordnung gegenüberstellen, um ihren Gesetzen sich fügend und doch auf sie wirkend als wahrhaft freies Ich aus dem Kampf mit diesem seinen Widerlager hervorzugehen. — Die Ureinheit des Pantheismus ist nur insofern eine leere Abstraktion, als man sie von allem dessen Einheit sie ist wieder trennt, wenn man aus ihrer ewigen Bewegung die ganze reiche Welt wieder wegläfst, die sie aus sich und in sich bewegt". — —

Wir sagten oben, aus dem Ursprung der Materie folge zugleich ihre Notwendigkeit. Das wird jetzt einleuchten. Dem metaphysischen Begriff des ἓν steht als polarer Gegensatz die ὕλη gegenüber, die durch eine ähnliche Abstraktion wie das Eine gefunden wird. Sie ist ein Postulat wie dieses, man möchte sagen: das Korrelat desselben. ‚Wie die Ideen (εἴδη) ihrem Wesen nach nicht verändert werden können, da gerade hierin ihr Wesen besteht, so kann auch die Materie, da sie eben nur als Materie das Sein hat, insofern sie Materie ist sich nicht verändern, sondern sie mufs bleiben; und wie dort die Idee an sich unveränderlich ist, so ist auch hier die Materie an sich unveränderlich' (III 6, 10. 231[33]). Dem reinen Sein im Intelligiblen entspricht das reine Nichtsein in der Körperwelt. Das Seiende ist das Ewige und Identische, es hat alles und ist alles und von ihm kommt alles; folglich bedarf es nichts und nimmt auch nichts in sich auf. Nähme es etwas auf, so müfste es etwas aufser ihm Befindliches aufnehmen, das wäre aber das Nichtseiende. Demnach kann es weder selbst ein Körper noch auch das Substrat für die Körper sein, sondern für diese mufs das Sein im Nichtseienden liegen d. h. in der Materie als dem notwendigen Aufnahmeort, der an sich nichts hat und nichts ist (III 6, 6. 226 [7]). Die affektionslose und unafficierbare Materie wird ‚das Isolierte, von allem Übrigen Entblöfste, schlechthin Einfache' genannt (III 6, 9. 231 [4]), also in ihrer Art beschrieben wie der absolute Gegensatz, das Eine. Ferner lesen wir: ‚Wie? Wenn die Materie nicht wäre, würde da nichts sein? So wenig wie ein Spiegelbild da wäre, wenn es keinen Spiegel oder etwas derartiges gäbe. Denn was dazu bestimmt ist in einem Andern zu werden, das kann nicht werden, wenn jenes nicht ist; denn das Sein in einem Andern macht eben die Natur des Bildes aus. Wenn nämlich von dem Schaffenden etwas abflösse (emanierte), so würde es vorhanden sein auch ohne in einem Andern zu sein. Da jenes aber bleibt, so mufs, wenn es in einem Andern erscheinen soll, das Andere dasein, indem es dem, was nicht kommt, eine Stätte darbietet u. s. f.' III 6, 14. 237[3]).*)

Die Notwendigkeit des Substrats deduciert Plotin aus folgenden Sätzen, die wir, um die Eigentümlichkeit der Argumentation nicht zu verwischen, wörtlich wiedergeben. ‚Dafs für die Körper eine Substrat vorhanden sein mufs als ein Anderes neben ihnen, zeigt das gegenseitige Ineinanderübergehen der Elemente. Denn es findet keine schlechthinnige Vernichtung dessen was übergeht statt — sonst würde ein Seiendes (Substanz) in ein Nichtseiendes zugrunde gehen — ebenso wenig ist das Gewordene aus dem schlechthin Nichtseienden in das Seiende gekommen, sondern es findet

*) Leider steht im Text meiner Ausgabe S. 237 Z. 7 *ἀπείη* statt *ἀπῄει*, das ich, wie die Übersetzung S. 231 Z. 36 zeigt, habe schreiben wollen mit dem Marc. 240 und dem Monac. (C). Lies also im Text: *ἀπῄει ἀπὸ τῶν ποιούντων*, in der Anm.: *ἀπείη ἀπὸ τῶν ποιούντων* A, om. *ἀπό* K. Wie das *ὄντων* in die Anm. und ‚von dem Seienden' in die Übersetzung gekommen ist, weifs ich nicht.

ein Übergang von Form in Form statt. Dabei bleibt dasjenige, was die Form des Gewordenen aufgenommen und die andere verloren hat. Dies beweist auch die Vernichtung überhaupt, denn sie betrifft das Zusammengesetzte. Wenn aber dies, so besteht ein jedes aus Materie und Form. Auch die Induktion bezeugt es, welche das, was vernichtet wird, als zusammengesetzt nachweist; desgleichen die Analyse. Wenn z. B. eine Schale in Gold, das Gold in Wasser aufgelöst wird, so verlangt die Analogie auch eine Auflösung des Wassers. Notwendig nun müssen die Elemente entweder Form oder erste Materie oder aus Materie und Form sein. Aber Form können sie unmöglich sein; denn wie wollen sie ohne Materie Masse und Gröfse haben? Aber auch nicht erste Materie; denn sie werden vernichtet. Folglich bestehen sie aus Materie und Form, und zwar Form nach ihrer Qualität und Gestalt, Materie aber nach dem Substrat, welches unbestimmt ist, weil es nicht Form ist' (II 4, 6. 107 [8]). Notwendigkeit und Ursprung der Materie zugleich zu beweisen, argumentiert Plotin so: Um Körper zustande zu bringen, genügt die Gröfse und jede andere Qualität nicht; dazu bedarf es noch eines Substrats. ‚Also Masse', lautet der Einwurf, ‚wenn aber Masse, so ist es doch auch Gröfse; wenn aber ohne Gröfse, so hat es nicht wo es aufnehmen soll. Und wozu soll es als gröfselos beitragen, wenn weder zur Form und Qualität noch zur Ausdehnung und Gröfse, die doch, wo sie sich findet, von der Materie aus in die Körper zu gehen scheint? Überhaupt aber, wie Thaten, Wirkungen, Zeiten, Bewegungen sich ohne materielles Substrat im Bereiche des Seienden finden, so brauchen auch die elementaren Körper keine Materie zu haben, sondern als für sich bestehende Ganze sind sie was sie sind und zwar in gröfserer Mannigfaltigkeit, indem sie durch die Mischung aus mehreren Formen zustande gekommen sind. Also diese gröfselose Materie ist ein leeres Wort.' Darauf wird erwidert: Das aufnehmende Substrat braucht, analog der Seele, durchaus nicht Masse oder Ausdehnung zu sein, sondern der Aufnahme der Ausdehnung fähig, nimmt es in Ausdehnung alles auf, wird es mit dem Entstehen zugleich Masse, während den Einzeldingen allerdings eine bereits konkrete Materie zugrunde liegt; es ist ein Scheingebilde von Masse, gleichsam die erste Disposition dazu, aber doch noch leere Masse. Daher haben einige Philosophen die Materie auch das Leere genannt (nach Aristot. Physik IV, 7. 214[a] 13, 15 *οὐ καλῶς*). Die Materie ist das Grofse und Kleine (Plat. Phileb. 25—27 *μεῖζον καὶ σμικρότερον*) und wenn sie sich aus dem Grofsen zum Kleinen zusammenzieht oder aus dem Kleinen zum Grofsen sich erweitert, durchläuft sie gleichsam Masse. In ihrer gänzlichen Unbestimmtheit hat sie nicht wie die bestimmten Formen eine Gröfse, sondern sie ist lenksam nach allen Seiten hin und fähig zur Aufnahme jeder Gröfse. An der Gröfse oder vielmehr dem Grofsgewordenen sind aber die Formen der Körper und eben dadurch entstehen Körper; diesem Grofsgewordenen liegt als Einheit die Materie zugrunde. Also ein gewisses aufnehmendes Etwas ist nötig, sei es wie ein Gefäfs oder ein Ort. Nun ist aber der Ort später als die Materie und die Körper, folglich bedürfen die Körper zuvor der Materie. Der Einwurf, dafs auch die Handlungen ohne Materie seien, verschlägt nichts; denn die Handlungen sind nicht, wie die Körper, zusammengesetzt. Übrigens liegt die Materie des Handelns in den handelnden Personen, nicht in den Handlungen; nicht eine Handlung geht in die andere über, sondern der Handelnde geht von einer Handlung zur andern über, in ihm liegt das Gemeinsame, gewissermafsen das Substrat. Kurz, wie Qualität und Gröfse an sich vorhanden sind, wenn auch nur in unklarer und dunkler Existenz (*ἀμυδρῶς*), so mufs für sie d. h. für die Körper auch die Materie vorhanden sein, wenngleich nicht klar und deutlich (*μὴ ἐναργῶς*), wenngleich keinem Sinne wahrnehmbar sondern nur mit einer Art leerer Vorstellung (*λογισμῷ οὐκ ἐκ νοῦ ἀλλὰ κενῷ*) fafsbar. Die Körperlichkeit, diese als Begriff genommen, ist von ihr verschieden; mischt sie sich mit ihr, so entsteht der Körper eben aus dem Begriff und der Materie (II 4, 11 u. 12 S. 111—113).

Plotin weifs uns noch auf einem andern Wege von der Notwendigkeit der Materie zu überzeugen. Unter dem ethischen Gesichtspunkt identificiert er dieselbe mit dem Bösen (s. u.). Was über die Notwendigkeit des Bösen gesagt wird, gilt deshalb auch von der Materie.

Das Gute an sich und das Böse an sich bilden konträre Gegensätze und zwar nicht als die weitesten Abstände innerhalb einer Gattung, sondern absolut und schlechthin (I 8, 6. 63 26). Dasselbe gilt von dem Einen und der Materie. Nun besteht notwendigerweise dieses All aus Entgegengesetztem; ja es würde nicht einmal sein, wenn die Materie nicht wäre. Gemischt also ist die Natur dieser Welt aus Geist und Notwendigkeit: was von Gott in sie kommt ist gut, das Böse aber stammt aus der alten Natur, worunter Plato die zugrunde liegende Materie versteht, die noch nicht geschmückt ist durch Formen, also die *πρώτη ὕλη* des Aristoteles. Man kann die Notwendigkeit des Bösen aber auch so begreifen: da nämlich das Gute nicht allein ist, so entsteht notwendig durch das Ausgehen von ihm (*ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτό*) oder, wenn mans so ausdrücken will, durch das stete Hervorgehen und die stete Entfernung (*τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει*) das Letzte d. h. nach dem nichts mehr entstehen konnte. Dies sei das Böse. Notwendig aber sei etwas nach dem Ersten, folglich auch das Letzte. Dies ist aber die Materie, die nichts mehr von ihm hat. Und dies ist die Notwendigkeit des Bösen' (I 8, 7. 64)*). Die Einrede, im All gebe es nichts Naturwidriges und Böses, ist nicht stichhaltig. Ohne Gegensätze besteht nun einmal das All nicht; im Haushalt der Natur hat auch das Schlechte seine Stelle und mufs zur Vollendung des Ganzen dienen (II 3, 16. 101 21. Vergl. die beiden Bücher *περὶ προνοίας* III 2 u. 3 S. 170—200). Wer das Böse wegleugnet, hebt auch das Gute auf und mufs jedes Ziel des Strebens in Abrede stellen. Dann giebt es auch kein Verlangen, kein Vermeiden, kein Denken; denn das Verlangen ist auf das Gute gerichtet, das Vermeiden auf das Böse, das Denken und Überlegen auf das Gute und Böse, und auch dieses, die *νόησις* und *φρόνησις*, ist eins von dem Guten. Es giebt also notwendig das Gute und das Böse, die beiden Endpunkte alles Daseins; in der Mitte steht das aus Gutem und Bösem Gemischte, diese sichtbare Welt (I 8, 15. 71 3).

II.

Wesen der Materie.

Wir haben die Natur der Materie schon wiederholt gestreift, auch bereits gesagt, dafs sie Sitz und Ausgangspunkt des Bösen sei. Indem wir nun zu einer nähern Beschreibung ihres Wesens übergehen, legen wir zunächst ihre Beziehung zum Bösen dar.

Aristoteles tadelt es, dafs die Materie in der platonischen Schule schlechtweg für das Böse erklärt wurde. Aber er selbst giebt zu, dafs sie abgeleiteterweise das Böse sei und legt ihr Phys. 192 a 15 das Prädikat *κακοποιόν* bei; als das Formlose ermangelt sie des Guten: das Ewige, welches entweder gar keinen oder einen durchaus bestimmten und geformten, keiner entgegengesetzten Beschaffenheiten fähigen Stoff hat, ist nicht böse; wo umgekehrt Wandelbarkeit und Wechsel herrscht, weist dies immer auf eine Schlechtigkeit und Unvollkommenheit. So leitet der Philosoph auch alle unvollkommenen Formen des natürlichen Daseins her aus dem Widerstreben des Stoffes gegen die Form; und ebenso hätte er für die Erklärung des moralischen Übels auf den Körper zurückgehen müssen, der überhaupt in seinem System das einzige Subjekt des Leidens und der Veränderung sein

*) Der Frage, wie von dem Ersten das nach dem Ersten sein könne, hat Plotin die Abhandlung Enn. V, 4 gewidmet. Näher auf dieselbe einzugehen, würde uns hier zu weit führen.

kann, wenn er nicht diese Frage in grofser Unbestimmtheit gelassen hätte*). Der Platoniker Plotin thut auch diesen Schritt und zieht in der ganzen Frage die letzten Konsequenzen.

So gewifs es ein Gutes an sich giebt, so gewifs giebt es auch ein Böses an sich, ein *ἄπειρον καθ' αὑτό* und ein *ἀνείδεον αὐτό*. Dasselbe liegt nicht in sondern vor der sichtbaren Materie, sonst wäre es ja Form. Das den Gestalten und Formen und Mafsen zugrunde liegende und mit fremden Schmuck geschmückte, nichts Gutes an sich habende Etwas, das ein Schattenbild des Seienden, aber des Bösen Wesenheit (*οὐσία*) ist, wenn es anders eine Wesenheit des Bösen geben kann: dies findet die Untersuchung als das erste Böse und an sich Böse (I 8, 3. 59 19). Dafs die erste Materie gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel. Ausdrücklich heifst es unmittelbar darauf, die Natur der Körper sei böse, soweit sie an der Materie teilhaben. Das Prinzip des Werdens ist die Materie, deren Natur so schlecht erscheint, dafs sie auch das noch nicht in ihr Befindliche sondern blofs nach ihr Hinblickende mit dem ihr eigenen Bösen erfüllt (60 16). Aber, so kann man einwenden, werden denn auch wir Menschen durch die Materie böse? Unwissenheit und verkehrte Vorstellungen, böse Begierden und alle Affekte kommen doch aus der mit dem Körper verbundenen Seele oder aus einem gewissen Zustand des Körpers, also aus einem bereits Geformten und demnach, scheint es, aus dem formgebenden Prinzip und der Form selbst! Allein diese Form wirkt eben nicht ohne die Materie sondern an der Materie: die *λόγοι ἔνυλοι* sind durch dieselbe verdorben und mit ihrer Natur erfüllt; die Materie macht das in sie Hineinkommende oder Einstrahlende zu einem Teil von sich d. h. böse (64 25). Dagegen wieder: wie kann die Materie böse sein, da sie qualitätslos ist? Freilich hat sie keine von den Qualitäten, die sie als das Substrat aufnehmen soll; aber darum hat sie doch eine Natur. Böse wird sie nicht genannt, weil sie eine Qualität hat, sondern vielmehr weil sie eine Qualität nicht hat, damit sie nicht etwa böse wäre als Form, sondern eben als die der Form entgegengesetzte Natur (67 5). Dadurch werden wir auf die *στέρησις* geführt und des weitern belehrt, dafs die Materie die Beraubung nicht als ein Accidens hat, sondern Beraubung ist, als die absolute Verneinung des Guten also böse (67 21). In die Erscheinung tritt sie allerdings so nicht, sondern damit ihr Anblick erträglich sei, wird sie immer mit Bildern des Schönen geschmückt und mit allerlei schönen Fesseln umwunden, wie manche Gefangene mit goldenen Fesseln (71 23). Wunderbar genug! Dies radikale Böse' ist der absolute Mangel (*πενία παντελής*) alles Guten, die völlige Kraftlosigkeit, und doch zieht es sogar den niederen Teil der Seele zu sich herab und macht alles nur auf es Hinblickende schlecht. Die Materie wird stets vom Guten überwunden und doch bleibt sie was sie war. Die hinzutretende Grenze hebt das Unbegrenzte, weil es nicht der Quantität nach unbegrenzt ist, so wenig auf, dafs sie dasselbe vielmehr in seinem Sein erhält und vollendet, gleichwie die Weiblichkeit, wenn das Weib vom Manne befruchtet wird, nicht zugrunde geht, sondern erst recht zu ihrem eigentlichen Wesen gelangt (II 4, 16. 117 5). Armut oder Penia sei der Name der Materie, Bettelhaftigkeit ihr Wesen. Wenn sie den Poros umarmt (Plat. Symp. 203), so deutet das an, dafs sie nicht das Seiende umarmt, auch nicht den Koros, die Sättigung, sondern ein sinnreich erdachtes Etwas, nämlich die Weisheit des Phantasiegebildes (III 6, 14. 237 12). Wie das Echo vom glatten Felsen abgleitet, so gleitet alles von der Materie ab; und gerade darum, weil das Echo nicht bleibt, erweckt es den täuschenden Schein dort und von dort zu sein (237 26). —

Gehen wir nun von der ethischen zur metaphysischen Betrachtung des Wesens der Materie über. Das 4. Buch der II. Enneade, welches diese Frage im Zusammenhang behandelt, beginnt mit einem kurzen historischen Rückblick und bezeichnet die Hauptpunkte der Untersuchung.

*) Nach Zeller II, 2 S. 338, dem ich neben dem Index Arist. von Bonitz folge.

Alle Philosophen verstehen übereinstimmend unter Materie ein die Formen aufnehmendes Substrat. Auseinander gehen sie, sobald sie bestimmen wollen, was dieses Substrat ist, wie und was es aufzunehmen vermag. Zwei Gruppen lassen sich unterscheiden: Die einen (die Stoiker S. 6) kennen nur eine und zwar körperliche, wenn auch qualitätslose Materie, die allem Seienden und allen Einzeldingen als ihren Affektionen zugrunde liege, ja selbst das Seiende und das göttliche Wesen sei. Die andern (Pythagoreer, Platoniker, Peripatetiker S. 3—6) halten die Materie für unkörperlich und einige von ihnen nehmen zwei Materien an: die eine das Substrat der Körper, die andere das Substrat der Ideen und intelligiblen Wesenheiten. Beginnen wir mit der ersteren, der *νοητὴ ὕλη*.

Drei Fragen sind zu beantworten: *εἰ ἔστι, τί ἐστι, πῶς ἐστιν*. Sofort ergeben sich drei Aporieen: Im Intelligiblen ist 1. nichts Unbestimmtes (*ἀδιόριστον*) und nichts Gestaltloses (*ἄμορφον*), 2. nichts Zusammengesetztes (*σύνθετον*) sondern alles einfach (*ἁπλοῦν*), 3. nichts Werdendes und nichts Gewordenes sondern alles ewig (*ἀίδιον*). Ist nun die Materie im Intelligiblen ewig, so giebt es dort mehrere Prinzipien und sind die ersten Ursachen dem Zufall unterworfen. Ist sie nicht ewig, so mufs sie durch etwas geworden sein; wir gelangen also mindestens zu einer Zweiheit. Nehmen wir ein formgebendes und formempfangendes Prinzip an, so wird das aus Form und Materie Gewordene etwas Zusammengesetztes, also Körper sein. Und Körper im Inteligiblen?! Dagegen: Nicht jedes Unbestimmte und nicht jedes seinem Begriffe nach Gestaltlose ist zu verachten, wenn es sich nur dem Höheren und Vollkommenen fügt. Analog erscheint das Verhältnis der Seele zur Intelligenz und zum Begriffe, indem sie von diesen gestaltet und zu einer bessern Form geführt wird. Sind doch auch die Logoi etwas Zusammengesetztes, ohne deshalb Körper zu sein, die Logoi, welche durch ihre Verwirklichung (*ἐνεργείᾳ*) etwas Zusammengesetztes, nämlich die als Form schaffende Natur hervorbringen. Zudem ist die intelligible Materie eine andere als die in der wahrnehmbaren Welt. Letztere ist zwar faktisch nie ohne Gestalt, hat aber, weil im stetigen Werden und Geformtwerden begriffen, immer eine andere Form; erstere dagegen hat stets alles, hat nichts worin sie sich wandeln könnte, bleibt stets dieselbe, hat also eine unwandelbare Form. Dennoch läfst sie sich ideell von der reinen Form unterscheiden. Wenn es nämlich Ideen giebt und der Formen viele sind (Enn. VI, 7 *πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη*), so mufs es auch einerseits eine spezifische Differenz und andererseits etwas Gemeinsames in ihnen geben. Diese spezifische Differenz bildet die Form, die gemeinsame Unterlage die Materie. Erfordert wird beides, Form und Substrat, durch den Begriff des Kosmos, und der sinnlich wahrgenommene Kosmos ist nichts als ein Nachbild (*μίμημα*) des intelligiblen. Desgleichen erfordert dieser Begriff Vielheit und Einheit, ein Gestaltetes, Unbestimmtes und ein Gestaltendes, Bestimmtes; die Welt des Geistes denke man sich nicht als ein leeres Einerlei, sondern als ein mannigfaltiges und vielgestaltiges Eine. Analog wie hier unten die Materie der dunkle Unter- und Hintergrund aller Erscheinungen ist, so ist auch dort oben die Materie der Untergrund, freilich kein dunkler, sondern erleuchtete Wesenheit, die nur das begriffliche Denken von den Ideen sondert. Damit ist denn auch die Ewigkeit der Materie im Intelligiblen gegeben. Ideen wie Materie sind zwar entstanden, weil sie einen Anfang von einem Andern her haben, freilich keinen Anfang in der Zeit: sie werden nicht, sondern sie sind. Bewegung und Differenzierung, welche die Materie hervorbringen, sind im Intelligiblen ewig; unbestimmt an sich, werden sie bestimmt, erleuchtet und gut durch Hinwendung zum Ersten (II 4, 1—5).

Zur Verdeutlichung der vorgetragenen Lehre weisen wir noch auf einige andere Stellen hin. Zunächst auf Enn. V, 1 u. 2. VI, 2. Es handelt sich daselbst um Untersuchungen über den Intellekt und das Intelligible und um die Arten des Seienden, die Kategorieen. Plotin nimmt sechs Kategorieen in der intelligiblen Welt an: die Identität, die Differenz, die Essenz, das Leben, die

Bewegung, die Ruhe. Das durch alle hindurchgehende Allgemeine läfst sich als Materie bezeichnen. „Es giebt im Seienden Materie", heifst es I 8, 14. 706, „es giebt auch Seele, und gewissermafsen einen Ort für beide. Denn nicht ist der Ort gesondert für die Materie, gesondert für die Seele — etwa in der Erde für die Materie, in der Luft für die Seele — sondern der Ort für die Seele ist dadurch gesondert, dafs er nicht in der Materie ist, das will sagen, dafs die Seele nicht mit der Materie vereinigt ist, und dies wieder, dafs nicht ein Ding aus ihr und der Materie geworden, und dies, dafs sie nicht an der Materie als ihrem Substrat geworden, und dies heifst ‚gesondert sein'. Es giebt aber viele Kräfte der Seele und die Seele hat Anfang, Mitte und Ende; das Ende reicht in diese Welt herab und bewirkt das Werden. — Ein oft wiederkehrender Gedanke ist es, dafs sich die intelligible und wahrnehmbare Welt zu einander verhalten wie *ἀρχέτυπον* und *εἴδωλον*. Demnach verhalten sich ebenso auch die beiden Materien. Die eine wie die andere können als *ἄπειρον* bezeichnet werden, wenngleich auf verschiedene Weise. „Auch im Intelligiblen ist die Materie das Unbegrenzte, und dies dürfte erzeugt sein aus der Unbegrenztheit des Einen, nämlich seiner Macht oder seiner ewigen Existenz, da die Unbegrenztheit in jenem Bereiche nicht ist, sondern das Eine sie schafft". Weil nun das Unbegrenzte hier im Sinnlichen Abbild ist, entfernt es sich nur desto mehr vom wahren Sein, ist also in noch höherem Grade unbegrenzt. „Denn die Unbegrenztheit ist mehr in dem weniger Begrenzten vorhanden; das Minus im Guten ein Plus im Schlechten. Das Dortige also als mehr seiend ist Form oder Begriff des Unbegrenzten, das Hiesige dagegen als weniger seiend, insoweit es vom wahren Sein sich entfernt hat und in die Natur des Abbildes versunken ist, in Wahrheit mehr unbegrenzt" (II 4, 15. 116 11). Die intelligible Materie — doch führen wir die Worte des Originals an: *ἐκείνη ἡ ὕλη ἡ ἐκεῖ ὄν, τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος. ἐνταῦθα δὲ πρὸ αὐτῆς ὄν* (117 22). — Lassen sich nun aber alle Prädikate von der hiesigen Materie auf die dortige übertragen? Die *στέρησις* und *πενία παντελής* schwerlich, vielleicht aber das *δυνάμει ὄν*? Man sollte es meinen, da das gegenseitige Verhältnis der intelligiblen Substanzen sich unter den Begriffen von *δυνάμει* und *ἐνεργείᾳ* denken läfst, diese beiden Kategorieen also den gesamten *κόσμος νοητός* durchziehen. In der That reflektiert denn auch unser Philosoph so, dafs die Seele, obwohl an sich Form, doch in bezug auf anderes Materie sein könne. Die Trennung werde freilich nur begrifflich vollzogen und von Materie könne nur die Rede sein, insofern ein Doppeltes gedacht werde, beides sei indessen eine Natur; wie auch Aristoteles sage, der fünfte Körper sei immateriell. Zwar müsse im Intelligiblen alles aktuell sein, aber doch lasse sich die Seele als Möglichkeit des lebendigen Organismus, auch wenn dieser noch nicht sei, denken und überhaupt als Möglichkeit alles dessen, was sie werde ohne es ewig zu sein; *ὥστε καὶ ἐν νοητοῖς τὸ δυνάμει ἢ οὐ δυνάμει ταῦτα, ἀλλὰ δύναμις ἡ ψυχὴ πάντων* (II 5, 3. 120 12) *). —

Indem wir zur Beschreibung der Materie in der wahrnehmbaren Welt übergehen, lenken wir wieder ein bei Enn. II B. 4. Plotin wirft seiner Gewohnheit gemäfs einen prüfenden Blick auf die Ansichten einiger seiner Vorgänger in Kap. 7.

Empedokles (S. 2), dem die Materie mit den vier Elementen als den Wurzeln der Dinge zusammenfällt, hat die Vernichtung der Elemente gegen sich, während die Materie doch bleibt. —

*) Zunächst lies in der Übersetzung S. 117. Z. 10 nach dem Fragezeichen: ‚Allerdings ist ja jenes ... doch kann andererseits' ... und streiche in Z. 13 das ‚nicht'. — Über das *πέμπτον σῶμα* des Aristoteles vergl. Enn. II 1, 2 und Zeller II, 2 S. 337 Anm. 7. Nach Plotin hätten also die himmlischen Sphären des Arist. ‚keine substantielle Materie', der Äther sei ein ‚unstofflicher Stoff', die *ὕλη* nur die ‚Möglichkeit des Anderswerdens in bezug auf die Ortsveränderung, die in demselben Sinne auch dem *νοῦς* zugeschrieben werden könnte', wie neuere Ausleger sich mifsverständlich und ungenau, meint Zeller, ausdrücken.

Anaxagoras, der als letzte Mischungselemente eine Vielheit qualitativ bestimmter Urstoffe annimmt und von dieser Mischung (*μῖγμα*) sagt, sie habe alles *ἐνεργείᾳ*, verwickelt sich in Widersprüche. Denn eins von beiden, die bestimmte Form oder der Urstoff, mufs zuerst sein, das ‚zugleich' ist unmöglich. Hat die Mischung am Sein teil und dadurch eine Qualität, so ist das Seiende früher; ist die Mischung ein Seiendes, so bedarf es eines andern Dritten, das beides, den Stoff und die für sich seiende Qualität aneinander bringt. Was soll der Nus als Weltbildner, der jedenfalls früher sein mufs, neben den qualitativ bestimmten d. h. geformten Urteilchen? Etwa um die im kleinen in der Materie enthaltenen Formen zu sichten und zu ordnen? War die Materie qualitätslos, so konnte er Qualität und Form gleich über die ganze ausdehnen. Dafs er aber ganz in der ganzen sei, ist doch wohl kaum möglich und schwerlich gemeint. — Was man sich unter dem *ἄπειρον* (des Anaximander) denken soll, weifs man nicht recht. Faſst man das Unendliche etwa als das Unermefsliche (*ἀδιεξίτητον*), so ist daran zu erinnern, dafs es ein solches im Bereiche des Seienden nicht giebt. Wäre es das Unendliche an sich, so müfste auch ein Teil von ihm unendlich sein; wäre es das Unendliche als Accidens, so könnte dasjenige, dessen Accidens es wäre, weder an sich unendlich noch einfach noch also Materie sein. — Die körperlichen Atome existieren überhaupt nicht, da jeder Körper nach allen Seiten hin teilbar ist. Gegen die Atomenlehre spricht u. a. die Kontinuität der Körper und das Feuchte, sowie die Thatsache, dafs ohne Seele und Geist, die unmöglich aus den Atomen herstammen, etwas Einzelnes nicht gedacht und eine andere Natur neben den Atomen von den Atomen her eine schöpferische Wirkung nicht entfalten kann.

Haben wir damit erfahren, was die Materie nicht ist, so gilt es jetzt, ihr Wesen näher zu erforschen. Allerdings werden wir uns vornehmlich mit negativen Bestimmungen begnügen müssen. Die Materie kann, als Substrat aller sinnlichen Dinge, nichts von diesem allen sein, sie hat weder Gestalt noch Form, weder Qualität noch Quantität; nicht zusammengesetzt sondern einfach und kontinuierlich, ist sie leer von allem (Kap. 8. vergl. Plat. Tim. 49—52). Aber ist diese qualitäts- und gröfselose Materie kein leeres Wort und ganz überflüssig? Nein, antwortet Plotin; wir haben seine Antwort oben S. 13, als wir von der Notwendigkeit des Substrats sprachen, schon kennen gelernt. Hier mag nur daran erinnert werden, dafs nach Plotins Ansicht das aufnehmende Substrat durchaus nicht Gröfse zu sein und Ausdehnung zu haben braucht, wie das ähnlich von der Seele gilt; mit der Materie zugleich entsteht Gröfse und Ausdehnung. Die Gröfse ist wie die Körperlichkeit eine Form. Man unterscheide nur die (letzte) Materie, aus der die einzelnen Körper als ihrem Stoff geformt werden, von der (ersten) Materie, die keine Masse, höchstens die erste Disposition dazu ist. — An einer andern Stelle lesen wir zur Hebung der angeregten Schwierigkeit: „Wenn ein Begriff an die Materie herantritt und ihr die von ihm beabsichtigte Ausdehnung giebt, so macht er sie grofs d. h. er umgiebt sie von sich aus mit dem Grofsen, ohne dafs sie selbst es ist oder wird. Denn das Grofse an ihr müfste Gröfse sein. Wenn nun jemand die Form des Grofsen wegnimmt, so ist und erscheint das Substrat nicht mehr grofs; sondern wenn beispielshalber das Grofsgewordene ein Pferd war, so trat mit dem Begriff des Pferdes die Gröfse zugleich dazu und ebenso verschwindet mit dem Pferde auch seine Gröfse, oder es bleibt höchstens die Gröfse der Masse. Ist nun diese Masse Feuer oder Erde, so verschwindet mit dem Feuer oder der Erde auch die Gröfse und die Masse selbst. Sonst würde sie nicht aus Feuer etwas Anderes werden, sondern Feuer bleibend Nichtfeuer werden — eine contradictio in adiecto. Denn auch jetzt, wo sie so grofs geworden ist als dieses ganze Weltall erscheint, würde mit dem Wegfall des Himmels und alles dessen, was er umfafst, mit diesem allen auch die ganze Gröfse von ihr verschwinden, zugleich damit offenbar auch die andern Eigenschaften, und sie würde übrig bleiben als das was sie war, ohne etwas

von dem zu behalten was zuvor an ihr war. Bleibt etwa bei der Luft, die durch das sie umgebende Licht nicht afficiert wird, nach dem Verschwinden des Lichts etwas von dem Licht zurück? Wenn sich indessen jemand wundert, wie sie ohne Gröfse zu haben grofs sein kann, so fragen wir, wie sie ohne Wärme zu haben warm sein kann? Bei der Materie ist doch Sein und Gröfse nicht dasselbe, da ja Gröfse wie Gestalt etwas immaterielles ist. Halten wir fest an dem Begriff der Materie, so ist sie alles durch Teilnahme, eins von allem ist aber auch die Gröfse. An den zusammengesetzen Körpern befindet sich unter andern auch Gröfse, allerdings unbestimmte Gröfse; in der Materie dagegen befindet sich nicht einmal die unbestimmte Gröfse, denn sie ist kein Körper" (III 6, 16. 239 6). Allerdings hat es mit der Gröfse und Ausdehnung der Materie eine eigene Bewandtnis: die Ausdehnung ist nur eine scheinbare, die Gröfse eine erlogene Gröfse; die Materie legt sie nur wie eine Hülle, gleichsam wie ein Gewand an. „Sie wurde gewissermafsen ausgedehnt im Verhältnis zum Ganzen und allen einzelnen Formen, da sie genötigt war in dieser Form und in der Masse zu sein, soweit die Kraft das an sich Nichtsseiende zum Sein von allem bringen konnte; ähnlich wie durch das blofse Erscheinen die aus der Nichtfarbe entstandene Farbe und die aus der Nichtqualität entstandene Qualität in der Erscheinungswelt eine gleichnamige Bezeichnung mit der intelligiblen Farbe und Qualität erhalten hat, so auch die aus der Nichtgröfse oder einer mit der intelligiblen gleichnamigen entstandene Gröfse, indem die Gegenstände als in der Mitte stehend zwischen der Materie an sich und der Form an sich erblickt werden. Sie erscheinen, weil sie aus der intelligiblen Welt stammen, ihr Erscheinen ist aber ein erlogenes, weil das, worin sie erscheinen, nicht ist" (III 6, 17. 240 24 ff.). Über diesen subjecktiven Idealismus s. o. S. 11.

Weil nun die Materie durchaus qualitätslos, durch keine Formbestimmung begrenzt und befestigt, zu keinem Abschlufs und keiner Vollendung gelangt ist, so wird sie weiter bezeichnet als etwas Anderes denn alle andern Dinge, als das Unbegrenzte oder Unendliche, als die Beraubung: *ἕτερον*, *ἄπειρον*, *στέρησις*.

Nennen wir die Materie *τὸ ἕτερον*, so müssen wir uns hüten, ihr irgend etwas wie eine Beschaffenheit beizulegen. Sie ist eben aller Qualität beraubt: *ἡ στέρησις ἐρημία ποιότητος ὡς ἡ ἀψοφία ψόφου*. Man kann sie die *αὐτοετερότης* nennen, *ἑτερότητι ἕτερον*. Ihr Anderssein liegt in dem Verhältnis zu den andern Dingen, die aufserdem noch ‚etwas' sind, während die Materie kein Etwas ist: *πρεπόντως ἂν λέγοιτο μόνον ἄλλο· τάχα δὲ ἄλλα, ἵνα μὴ τῷ ἄλλο ἑνικῶς ὁρίσῃς, ἀλλὰ τῷ ἄλλα τὸ ἀόριστον ἐνδείξῃ* (II 4, 13). Oder mit andern Worten: Da die Materie nichts Seiendes sein darf, vielmehr jeder Wesenheit des Seienden (*οὐσία τῶν ὄντων*) sich entziehen und eine schlechthin andere sein mufs, so mufs sie eben durch dieses Anderssein die ihr einmal zugefallene Eigenheit (*σωτηρία*) behaupten und kann nicht blofs das Seiende nicht aufnehmen, sondern auch eine etwaige Nachahmung des Seienden sich nicht wirklich aneignen. Nur so ist sie etwas schlechthin Anderes (durch Aneignung einer Form und die dadurch bedingte Veränderung würde sie ihr Anderssein verlieren) und der Ort für alles, der Aufnahmeort für alles und jedes, wie Plato im Timaeus sie genannt hat (III 6, 13. 235 30).

Auch die Bezeichnung der materialen Ursache als des *ἄπειρον* (*καθ' αὑτό, οὐ κατὰ συμβεβηκός* Ar.) ist uns aus Plato geläufig (S. 4 o.). Aristoteles versteht unter dem *ἄπειρον* zunächst das räumlich Unbegrenzte, und in diesem Sinne untersucht er diesen Begriff Phys. III, 4 ff. Indem er nun aber findet, dafs es in der Wirklichkeit keinen unendlichen Raum geben könne, so fällt für ihn das Unbegrenzte schliefslich mit dem *ἀόριστον* oder der *ὕλη* zusammen*). Wir heben aus der ganzen

*) Näheres darüber bei Zeller a. a. O. S. 393—97.

Erörterung nur einige Stellen heraus, die bei Plotin wieder anklingen. Man habe, sagt Aristoteles, von dem Unendlichen gewöhnlich die falsche Vorstellung, als sei in ihm alles Übrige beschlossen. Im Gegenteil: *οὐ γὰρ οὐ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὐ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτ' ἄπειρόν ἐστιν . . οὐ δὲ μηδὲν ἔξω. τοῦτ' ἐστὶ τέλειον καὶ ὅλον . . τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος, τὸ δὲ τέλος πέρας . . . ἔστι γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη . . καὶ οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται ἢ ἄπειρον. διὸ καὶ ἄγνωστον ἢ ἄπειρον, εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὕλη . . . ἄτοπον δὲ καὶ ἀδύνατον, τὸ ἄγνωστον καὶ τὸ ἀόριστον περιέχειν καὶ ὁρίζειν* (6. 207 a, 1 ff.). — Plotin stellt an die Spitze seiner Untersuchung die Frage, ob das Unbegrenzte und Unbestimmte (*ἄπειρον καὶ ἀόριστον*) accidentiell an einer andern Natur sich finde. Dann fährt er fort: „Wenn alles, was Zahl und Begriff ist, außerhalb der Unbegrenztheit (*ἀπειρία*) steht — denn Grenzen und Ordnungen und das Geordnete gehen auch für die andern Dinge von diesen Zahlen und Begriffen aus, das Ordnende ist *τὸ πέρας καὶ ὅρος καὶ λόγος* — so muſs das, was geordnet und begrenzt wird, notwendig das Unbegrenzte sein. Es wird aber die Materie geordnet, und was nicht Materie ist doch insofern es an ihr teilhat oder ihrem Wesen nahekommt. Es muſs also die Materie das Unbegrenzte sein, aber nicht in dem Sinne, daſs das Unbegrenzte accidentiell und als ein Accidens an sie herangetreten wäre. Denn zuerst muſs das, was als Accidens an etwas herantritt (*τὸ συμβαῖνόν τῳ*), Begriff sein, das Unbegrenzte aber ist nicht Begriff. Ferner, an welches Seiende soll das Unbegrenzte als Accidens herantreten? ‚An die Grenze und das Begrenzte'. Aber die Materie ist weder begrenzt noch Grenze. Und wenn das Unbegrenzte an das Begrenzte herankommt, wird es seine Natur vernichten. Folglich ist das Unbegrenzte kein Accidens für die Materie, folglich ist sie selbst das Unbegrenzte" (II 4, 15. 115^{26}—116^{10}). Nach einem vergleichenden Hinweis auf das Unbegrenzte als die Materie im Intelligiblen wirft unser Philosoph noch die Frage auf: *τὸ αὐτὸ οὖν τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἀπείρῳ εἶναι*; Seine Antwort lautet: „Wo Begriff und Materie ist, da ist beides verschieden; wo hingegen Materie allein, da muſs man beides entweder als identisch bezeichnen oder, was besser ist, überhaupt sagen, daſs das ‚unbegrenzt sein' hier nicht vorkommt; denn es wird Begriff sein, und der ist im Unbegrenzten nicht vorhanden, damit eben Unbegrenztes sei. Man muſs also die Materie als an sich selbst unbegrenzt bezeichnen, im Gegensatz zum Begriff. Denn wie der Begriff, eben weil er nichts Anderes ist, Begriff ist, so muſs man auch sagen, daſs die Materie im Gegensatz zum Begriff, eben weil sie hinsichtlich der Unbegrenztheit nichts Anderes ist, das Unbegrenzte ist" (116$^{22-30}$ vergl. III 6, 15. 238^{6}).

Den Terminus der *στέρησις* hat Plotin aus Aristoteles herübergenommen (S. 6 o.). Eine Art Definition desselben findet sich I 8, 11 i. A.: „Die jeder Form entgegengesetzte Natur ist Beraubung, Beraubung aber findet sich stets an einem Andern und ist an sich keine Hypostase". Das stimmt mit Aristoteles überein, der die *στέρησις* als *οὐκ ὂν καθ' αὑτήν* bezeichnet, während er die Materie nur *οὐκ ὂν κατὰ συμβεβηκός* nennt. Besteht nun, fragt Plotin, wirklich ein Unterschied zwischen der *ὕλη* und der *στέρησις* oder sind die absolut qualitätslose, unbestimmte Materie und die Beraubung identisch? *πότερα στέρησις* [*ἡ ὕλη*] *ἢ περὶ αὐτὴν ἡ στέρησις*; (II 4, 14. 114^{28}). Die Argumentation nimmt offenbar auf Aristoteles Rücksicht; sie bedient sich auch des oft wiederkehrenden Beispiels von der ‚stumpfen Nase' und der ‚Stumpfnasigkeit', wenngleich in anderer Anwendung der Begriffe. Nach Aristoteles nämlich bedeutet das *σιμόν* die *κοιλότης ἐν ῥινί* und ist von dem *κοῖλον* verschieden: *διαφέρει δὲ ταῦτα ὅτι τὸ μὲν σιμὸν συνειλημμένον ἐστὶ μετὰ τῆς ὕλης· ἔστι γὰρ τὸ μὲν σιμὸν κοίλη ῥίς, ἡ δὲ κοιλότης ἄνευ ὕλης αἰσθητῆς* (Met. E 1. 1025, 32). Nach Plotin bedeutet das *σιμόν* das Stumpfnasige an sich, das Attribut für sich ohne die Verbindung mit der Materie, während es in der stumpfen Nase (*ἡ ῥὶς ἡ σιμή*) mit Materie verbunden erscheint (115^{6}). Nach dieser erläuternden Vorbemerkung nun die Argumentation selbst. „Die Meinung, wonach *ὕλη*

und *στέρησις* dem Substrat nach eins, dem Begriffe nach zwei sind, hätte billigerweise auch angeben sollen, welchen Begriff eines jeden Ausdrucks man aufstellen müsse; also einen Begriff der Materie, welcher sie definiert ohne die Beraubung zu berühren, ebenso umgekehrt einen Begriff der Beraubung ohne die Materie zu berühren. Denn entweder ist keins von beiden in keinem von beiden Begriffen, oder jedes in jedem von beiden, oder das eine in einem von beiden auf irgend welche Weise von beiden Weisen allein. Wenn nun jedes für sich besteht ohne des andern zu bedürfen, so werden die beiden zwei sein und die Materie etwas Anderes als die Beraubung, selbst wenn ihr die Beraubung als Accidens zukommt. Es darf aber im Begriffe des einen das andere nicht einmal der Möglichkeit nach erscheinen, wenn nämlich beide von einander verschieden sein sollen. Verhalten sie sich zu einander wie etwa die stumpfe Nase und das Stumpfnasige, so ist auch in diesem Falle jedes von beiden doppelt und sie sind zwei. Verhalten sie sich wie das Feuer und die Wärme, indem die Wärme im Feuer vorhanden, das Feuer aber in der Wärme nicht mit befaſst ist und die Materie so Beraubung ist wie das Feuer warm, so wird die Beraubung gleichsam eine Form derselben sein, das Substrat hingegen etwas Anderes, und das muſs die Materie sein*). Und auch so sind sie nicht eins. Sind sie nun vielleicht derart dem Substrat nach eins, dem Begriffe nach aber zwei, daſs die Beraubung nicht etwas als vorhanden sondern als nicht vorhanden andeutet und daſs die Beraubung gleichsam die Verneinung (*ἀπόφασις*) des Seienden ist? [Das wäre also des Aristoteles Satz: *ἡ στέρησις οὐκ ὄν*]. Hat nun wirklich die Beraubung den Sinn des nicht Seienden? Wenn sie nicht seiend ist, weil sie nicht das Seiende sondern etwas Anderes ist, dann erhalten wir wieder zwei Begriffe, von denen der eine auf das Substrat paſst, der andere das Verhältnis der Beraubung zu den andern Dingen ausdrückt. Oder vielmehr, der eine ist der Begriff der Materie in ihrem Verhältnis zu andern Dingen und ebenso des Substrats in seinem Verhältnis zu andern; der Begriff der Beraubung aber paſst vielleicht auf die Materie, wenn er das Unbestimmte derselben ausdrückt. Übrigens sind sie in beiden Fällen eins dem Substrat nach, zwei dem Begriffe nach. Aber wenn die Beraubung dadurch, daſs sie unbestimmt und unbegrenzt und qualitätslos ist, mit der Materie identisch ist: wie sind dann die Begriffe noch zwei?" (114^{29}—115^{25}). Die Meinung des Plotin geht dahin, daſs Materie und Beraubung identische Begriffe sind. Beide sind ein Nichtseiendes (*μὴ ὄν*) im Verhältnis und im Gegensatz zum wahrhaft und begrifflich (*ἐν λόγῳ*) Seienden (116^{33}). Noch eine Frage: „Wird die Beraubung nicht vernichtet werden, wenn das herzutritt, dessen Beraubung sie ist? Keineswegs. Denn der Aufnahmeort eines Zustandes (*ὑποδοχὴ ἕξεως*) ist nicht Zustand sondern Beraubung, und der Aufnahmeort der Grenze ist nicht das Begrenzte noch die Grenze, sondern das Unbegrenzte und gerade insofern es unbegrenzt ist". Wir müssen uns immer vergegenwärtigen, daſs wir es nicht mit kontinuierlichen Gröſsen oder einem quantitativ Unbegrenzten (*κατὰ τὸ ποσὸν ἄπειρον*) oder Unermeſslichen, das es nirgends giebt, zu thun haben (117^{1}).

Nach alledem kann es keinem Zweifel unterliegen, daſs die von seinen Vorgängern geprägten Termini *στέρησις, ἄπειρον, ἕτερον* dem Plotin nur verschiedene Ausdrücke und Vorstellungsarten für die *ὕλη* sind, deren unfaſsbares und undefinierbares Wesen oder vielmehr Nichtwesen dadurch einigermaſsen beschrieben werden soll. Wenn Plotin die Identität aller dieser Begriffe mit besonderm Fleiſse betont, so geschieht es in der Absicht, die Vorstellung von der Realität der Materie nicht aufkommen zu lassen, sondern sie zum wesenlosen Schein und Schatten herabzudrücken. Der streng monistische Zug seiner Spekulation erfordert das.

*) Hiernach wolle man die Übersetzung auf S. 111 Z. 6 von unten verbessern.

Diesem Bestreben kommen aus der griechischen Philosophie zwei Ausdrücke entgegen: das *μὴ ὄν* des Plato und das *δυνάμει ὄν* des Aristoteles. Auch hier werden wir wieder beobachten, wie Plotin die Begriffe seiner Lehrmeister bis in die feinste Spitze verfolgt und dermafsen preſst, dass sie uns fast unter den Händen zerrinnen.

Plotin hat den aristotelischen Kategorieen *δυνάμει* und *ἐνεργείᾳ* eine eigene Abhandlung Enn. II, 5 gewidmet. Porphyrius hat derselben ganz richtig hinter dem Buche über die Materie ihren Platz angewiesen, denn auf eine Erörterung des Wesens der Materie ist es abgesehen.

Daſs im Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren, so beginnt die Untersuchung, die Kategorie des *δυνάμει* statthat, liegt klar am Tage. Doch hüte man sich hier von einem *δυνάμει* schlechthin zu reden, denn es giebt kein ‚der Möglichkeit nach' von Nichts; jede Möglichkeit ist die Möglichkeit von Etwas, so z. B. das Erz der Möglichkeit nach Bildsäule. Was man als ‚der Möglichkeit nach' bezeichnet, muſs ‚noch etwas Anderes aufser sich vermögen', sei es daſs es bleibt, indem es jenes Andere hervorbringt, sei es daſs es selbst untergeht, indem es sich jenem, was es zu werden vermag, darbietet. „Denn anders ist das Erz der Möglichkeit nach Bildsäule, anders das Wasser der Möglichkeit nach Erz und die Luft Feuer". In Parenthese wird dann die Frage aufgeworfen, wie sich die *δύναμις* zu dem *δυνάμει* verhalte. Das Erz z. B. darf man doch schwerlich als das ‚Vermögen' der Bildsäule bezeichnen, wenigstens in dem Sinne nicht, wie dem Künstler das Vermögen eine Statue zu schaffen innewohnt. Darum ist es besser, beide Kategorieen zu unterscheiden und die Gegensätze *δυνάμει — ἐνεργείᾳ*, *δύναμις — ἐνέργεια* reinlich zu sondern. Dem Plotin mag hier der Sprachgebrauch des Aristoteles vergeschwebt haben, der beide Begriffe zwar trennt — *δύναμις* das Vermögen zu wirken oder zu leiden, auch gleich dem Stoff, dem eine bestimmte Kraft innewohnt, wie z. B. das Feuchte und Trockene, gewisse Säfte, Salze und Laugen *δυνάμεις* genannt werden — aber doch auch wieder vermischt.*) Doch weiter im Text! „Das Potentielle ist so eine Art Substrat für Affektionen, Gestalten und Formen, welche es aufnehmen will und zu erlangen geeignet oder bestrebt ist" (II 5, 1). — Diese Beschreibung paſst genau auf die Materie. Nun aber fragt es sich: Wenn die Materie der Möglichkeit nach das ist wozu sie gestaltet wird, ist sie dann in Wirklichkeit noch etwas Anderes oder überhaupt in Wirklichkeit nichts? Das Erz ist eine Bildsäule freilich nur der Möglichkeit nach, aber es existiert doch in Wirklichkeit neben der Bildsäule, die als Form *ἐνεργείᾳ*, als Stoff *δυνάμει* ist, während die Materie nur *δυνάμει* und niemals *ἐνεργείᾳ* neben den geformten Gegenständen sein kann. Auch eine *ἕξις* d. h. ein Vermögen, das potentielle Sein zum aktuellen Sein zu führen, ist die Materie nicht. Sie bringt keine Wirklichkeit hervor, wie etwa das *ἀνδρίζεσθαι* als *ἕξις* die *ἀνδρεία* als wirkliche Tngend erzeugt (II 5, 2). Nein, die Materie als Totalität alles Seienden der Möglichkeit nach kann in Wirklichkeit unmöglich etwas von dem Seienden sein: dann wäre sie ja eben nicht mehr die Totalität alles Seienden der Möglichkeit nach. Immerhin könnte sie indes etwas Anderes, von dem an ihr vorhandenen Seienden verschiedenes sein, da ja auch nicht alles Seiende an der Materie ist. Doch selbst diese Möglichkeit muſs ausgeschlossen werden. Die Materie ist vielmehr in jeder Hinsicht das Nichtseiende (*μὴ ὄν*): nichtseiend als Substrat des an ihr Seienden, nichtseiend als das Formlose und die Form Aufnehmende. Fern von der Natur alles wahrhaft Seienden, kann sie auch das nicht einmal erreichen, dem fälschlich das Sein beigelegt wird, nämlich den sinnlichen Dingen, weil sie nicht einmal wie diese ein Schattenbild des Begriffs ist. In welchem Sein also soll sie mitbegriffen werden? (II 5, 4). Gleichwohl soll sie Materie des Seienden sein. Wie das? Eben deshalb, weil sie es der Möglichkeit nach ist.

*) Vergl. Zeller a. a. O. S. 320 Anm. 1.

„Aber darum ist sie nicht schon, insofern sie sein wird, sondern das Sein ist für sie das bloſs in Aussicht gestellte, zukünftige; das Sein wird für sie gleichsam auf das verschoben, was sein wird. Der Möglichkeit nach ist sie jedoch nicht ein einzelnes Etwas, sondern der Möglichkeit nach ist sie alles. Indem sie aber nichts an sich ist, sondern nur was sie als Materie ist, ist sie auch nicht in Wirklichkeit. Denn wenn sie etwas in Wirklichkeit sein soll, so wird das, was sie in Wirklichkeit ist, nicht Materie sein; sie wäre also nicht schlechthin Materie, sondern wie das Erz. So ist sie denn das Nichtseiende, nicht als etwas vom Seienden Verschiedenes, wie z. B. die Bewegung, denn diese haftet noch am Seienden als von ihm ausgehend und an ihm stattfindend; vielmehr ist sie wie ausgestoſsen und gänzlich isoliert nicht imstande sich zu verändern, sondern stets sich gleichbleibend, was sie von Anfang war — nichtseiend. Aber sie war weder von Anfang an etwas in Wirklichkeit, entfernt von allem Seienden, noch wurde sie etwas. Denn von dem, in das sie eingehen wollte, hat sie nicht einmal eine Färbung annehmen können; sondern während sie für anderes bleibt und für das weitere der Möglichkeit nach ist, indem sie nach dem Aufhören jenes Seienden erst erscheint und von dem nach ihr Werdenden ergriffen wird, ist sie auch von diesen das äuſserste. Von beiden nun ergriffen gehört sie in Wirklichkeit zu keinem von beiden, weder zum Seienden noch zum Werdenden; nur der Möglichkeit nach bleibt ihr übrig, ein schwaches und dunkles Bild zu sein, das nicht gestaltet werden kann. In Wirklichkeit also ist sie ein Trugbild, also eine Lüge in Wirklichkeit; das heifst soviel als: sie ist die wahrhafte Lüge, das wahrhaft Nichtseiende (*ἀληθινῶς ψεῦδος, ὄντως μὴ ὄν*). Weit entfernt also in Wirklichkeit etwas von dem Seienden zu sein, hat sie ihre Wahrheit vielmehr im Nichtseienden. Wenn sie also sein muſs, so muſs sie in Wirklichkeit nicht sein, um aus dem wahrhaften Sein herausgetreten im Nichtsein ihr Sein zu haben. Denn wenn man dem fälschlich Seienden seine Falschheit nimmt, so nimmt man ihm sein bisheriges Wesen; und wenn man an das, was das Sein und die Wesenheit der Möglichkeit nach hatte, die Wirklichkeit heranführt, so vernichtet man den Grund seiner Daseinsform, weil das Sein für dasselbe in der Möglichkeit bestand. Wenn man nun die Materie als unvergänglich festhalten muſs, so muſs man sie auch als Materie festhalten. Man darf also, wie sich ergiebt, nur sagen, daſs sie der Möglichkeit nach sei, damit sie sei was sie ist, oder man muſs diese Auseinandersetzung widerlegen" (II 5, 5).

Unsererseits beabsichtigen wir das nicht. Wir wollen weder widerlegen noch verteidigen; wir referieren nur und haben darum den Autor selbst reden lassen. Noch einmal geben wir ihm in derselben Angelegenheit das Wort. Doch führt uns die Wiederholung zugleich einen Schritt weiter. Wir gehen damit über zu Enn. III, 6: *περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων*. Weil unkörperlich, ist die Materie unafficierbar; die Affektionen an ihr sind Schein und Täuschung. Wir lesen Kap. 7:

„Da sie weder Seele noch Geist noch Leben noch Form noch Begriff noch als Unbegrenztheit Grenze noch Kraft ist (denn was schafft sie?) sondern hinter allem diesen zurückbleibt, so kann sie auch den Namen des Seienden nicht mit Recht führen, sondern man kann sie mit Recht als das Nichtseiende bezeichnen, und zwar nicht in dem Sinne wie Bewegung und Ruhe nichtseiend ist, sondern als das wahrhaft Nichtseiende, als bloſses Schattenbild der Ausdehnung, ein Streben nach Dasein, nicht ruhend in Ruhe, unsichtbar an sich und dem Blick sich entziehend, vorhanden wenn man nicht auf sie hinblickt, stets das Entgegengesetzte an sich erscheinen lassend, Groſses und Kleines, ein Mehr oder Minder, Mangel nnd Überschuſs, ein Schattenbild, das nicht bleiben aber auch nicht fliehen kann; denn auch dies vermag sie nicht einmal, da sie keine Kraft vom Geiste empfangen hat, sondern in dem Mangel alles Seienden besteht. Deshalb sind alle ihre Kundgebungen Lüge: wenn sie groſs scheint, ist sie klein, wenn mehr, so ist sie minder, und was an

ihr als seiend erscheint, ist nichtseiend, gleichsam ein fliehendes Spiel. Daher sind auch die scheinbaren Vorgänge an ihr Spiele: Bilder in einem Bilde, ganz so wie der Gegenstand im Spiegel, der sich anderswo befindet und anderswo erscheint; sie ist scheinbar erfüllt und hat nichts und scheint alles zu haben. Und die in ihr gestaltloses Bild ein- und ausgehenden Abbilder des Seienden, die wegen ihrer [der Materie] Gestaltlosigkeit erblickt werden, scheinen auf sie zu wirken, wirken aber nichts: denn sie sind kraftlos und schwach und haben nichts Festes, und da auch jene nichts Derartiges hat, so gehen sie, ohne sie zu zerschneiden, hindurch wie durch Wasser oder wie wenn einer in den sogenannten leeren Raum Gestalten hineinschicken wollte. Allerdings wenn das, was man sieht, so beschaffen wäre wie das, von dem aus es in die Materie hineingekommen, so könnte man ihm eine gewisse Kraft beilegen, ausgegangen von dem, was dasselbe in die Materie hineingeschickt hat, und könnte allenfalls glauben, dafs sie dadurch afficiert würde. So aber, da das, was sich an der Materie abspiegelt, ganz verschieden ist von dem, was an ihr gesehen wird, so läfst sich auch hieraus entnehmen, dafs die Affektion Täuschung ist; denn das an ihr Gesehene ist Täuschung und hat durchaus keine Ähnlichkeit mit dem Hervorbringenden. Als schwach also, als bloſse Täuschung, die selbst wieder in eine Täuschung hineinfällt, wie im Traum oder Wasser oder Spiegel, läfst es die Materie notwendigerweise unafficiert"*). — Afficiert werden an einem Substrat nur die Qualitäten und zwar afficieren sich die entgegengesetzten Qualitäten: das Warme das Kalte, das Trockene das Feuchte u. s. f. Ebenso ist es bei dem Übergang der Elemente in einander. Das Feuer wird vernichtet, nicht die Materie; diese bleibt, in was sollte sie sich auch auflösen? Aber sollten die sich afficierenden und mischenden Qualitäten die Unterlage selbst wirklich nicht afficieren? Nein. Man beachte nur die Art und Weise, wie ein Gegenstand in einem andern vorhanden sein kann. Ein Körper verändert den Körper zum bessern oder schlechtern; die Seele wird durch irgend etwas besser oder schlechter, aber eine Veränderung der Substanz findet nicht statt; eine Figur im Wachs abgedrückt verändert das Wachs weder, noch hinterläfst sie bei ihrem Verschwinden irgend einen Defekt; das Licht bringt an dem erleuchteten Gegenstand nicht einmal eine Veränderung der Gestalt hervor. Ist der Stein, wenn er kalt geworden, etwa weniger Stein? Inwiefern wird die Linie von der Farbe afficiert? Auch die Fläche nicht, höchstens der zugrunde liegende Körper. Wenn, wie oben gesagt, nur Gegensätze sich afficieren, so kann das, von dem es keinen Gegensatz giebt, auch von nichts ihm Entgegengesetzten afficiert werden. Nicht die Materie sondern das aus Materie und Form Zusammengesetzte, nicht das Einfache sondern das Vielfache wird afficiert. „Das Isolierte, von

*) Der Schlufs des 7. Kap. lautet: *καίτοι ἔν γε τοῖς προειρημένοις ὁμοίωσις τοῖς ἑνορωμένοις ἐστὶ πρὸς τὰ ἑνορῶντα* Ob die Worte echt sind? Was soll das Neutrum *ἑνορῶντα*? Die Restriktion, als solche giebt sich der Zusatz kund, erscheint hier wenig am Platze; denn es handelt sich um das Verhältnis des Wahrgenommenen und des die Bilder Erzeugenden (*τὰ ποιήσαν*), nicht um das Verhältnis des wahrnehmenden Subjekts zu dem wahrgenommenen Objekt. — Für den schon öfter angedeuteten subjektiven Idealismus des Plotin ist das ganze Kap. wichtig. Ohne irgend etwas erklären zu wollen, kann ich mich doch nicht enthalten, eine Vergleichung aus Lessing anzuführen, wodurch er das Verhältnis von Leib und Seele nach Spinoza und Leibniz zu verdeutlichen sucht. „Zwei Wilde, welche beide das erste Mal ihr Bildnis in einem Spiegel erblicken. Die Verwunderung ist vorbei, und nunmehr fangen sie an über diese Erscheinung zu philosophieren. Das Bild in dem Spiegel, sagen beide, macht eben dieselben Bewegungen, welche ein Körper macht, und macht sie in der nämlichen Ordnung. Folglich, schliefsen beide, mufs die Folge der Bewegungen des Bildes und die Folge der Bewegungen des Körpers sich aus einem und demselben Grunde erklären lassen". Weiter ist die Vergleichung nicht geführt. Hätten die Wilden aber weiter philosophiert, so würde der eine vielleicht auf eine spinozistische, der andere auf eine leibnizische Erklärung verfallen sein. Vielleicht wären sie auch in den tastenden Versuchen des Plotin hängen geblieben oder hätten sich darüber gewundert, dafs der Spiegel ein Bild erscheinen läfst ohne afficiert zu werden.

allem Übrigen Getrennte, überhaupt schlechthin Einfache kann durch nichts afficiert werden und mufs mitten inne zwischen allem, was auf einander einwirkt, gedrängt stehen, wie z. B. wenn in einem Hause die Bewohner einander schlagen, das Haus und die darin befindliche Luft dadurch nicht afficiert werden". Nur die bereits geformte Materie (*ποιὰ ὕλη*) unterliegt einer Einwirkung oder Veränderung, nur diese stöfst auch gewisse Einwirkungen zurück und behauptet sich zeitweilig in ihrer angenommenen Gestalt; das Substrat als solches aber (*πρώτη ὕλη*) bleibt unveränderlich, um alles und jedes widerstandslos aufnehmen zu können. Plotin gelangt zu dem Dilemma: entweder die Materie, wenn sie verändert wird, verliert ihr Wesen; oder wenn sie ihr Wesen nicht verliert, so wird sie nicht verändert. „Wollte jemand sagen, sie werde nicht verändert insofern sie Materie sei, so wird er erstens nicht sagen können, inwiefern sie sonst verändert wird; dann aber wird er auch so zugeben, dafs eben die Materie an sich nicht verändert wird. Denn wie die Ideen (*τοῖς ἄλλοις εἴδεσιν οὖσιν*) ihrem Wesen nach nicht verändert werden können, da gerade hierin ihr Wesen besteht, so kann auch die Materie, da sie eben nur als Materie das Sein hat, insofern sie Materie ist sich nicht verändern, sondern sie mufs bleiben, und wie dort die Idee an sich unveränderlich ist, so ist auch hier die Materie an sich unveränderlich" (III 6, 8—10). — Wie kann nun aber an und mit dieser qualitäts- und affektionslosen Materie irgend etwas werden? wie nehmen die Formen an ihr und wie nimmt sie an den Formen teil? Plotin hat diese Schwierigkeit wohl erwogen, nur meint er, liege dieselbe nicht in der Frage, wie die Ideen in die Materie kommen, sondern wie sie in ihr sind. Er interpretiert die schon früher citierte Stelle aus Plato Tim. 49 ff. und legt den Nachdruck auf die ‚hineinund herausgehenden Nachahmungen des Seienden', die er als kommende und gehende Spiegelbilder auffafst, welche einen Eindruck weder hervorbringen noch hinterlassen (11. 232). Plato habe hinlänglich davon gesprochen, dafs das Bereich des Scheines in der Sinnenwelt ein grofser und dafs die Daseinsform der sinnlich wahrnehmbaren Dinge eine leere sei. Der Demiurg bildet an dem Substrat nur die mathematischen Figuren der Elemente, und von der Materie heifst es, sie nehme die Gestalten von Luft, Wasser u. s. w. an. „Indem Plato nun annimmt, dafs die Materie durch ihre Figuren (Schemata) an den beseelten Körpern Affektionen veranlafst, ohne selbst etwas von dem Inhalte dieser Affektionen zu haben, so deutet er damit das Bleibende derselben an, indem er uns den weitern Schlufs überläfst, dafs sie selbst auch nicht einmal von den Figuren afficiert und verändert wird. Denn bei den Körpern, die verschiedene Figuren nacheinander annehmen, könnte man vielleicht sagen, es finde eine Veränderung statt, indem man hierbei die Veränderung (*ἀλλοίωσις*) als homonym mit Änderung der Figur (*σχήματος μεταβολή*) versteht. Wie will man aber bei der Materie, die keine Gestalt noch Gröfse hat, die irgendwie bedingte Anwesenheit der Gestalt auch nur homonymerweise als Veränderung bezeichnen"? (12. 233). Wir verzichten auf weitere Ausführungen. Die Materie ist vor allem Entstehen und vor aller Veränderung (235 26), sie bleibt was sie war, tritt niemals aus sich heraus und hat die Form so, dafs sie sie niemals hat (235 22). Weder hat das Hineingehende etwas von ihr, noch sie etwas von dem Hineingehenden. Es ist wie bei den Meinungen und Vorstellungen in der Seele, welche sich mit dieser nicht vermischen, sondern von denen eine jede wieder fortgeht allein als das was sie war, ohne etwas mitzunehmen oder zurückzulassen, weil keine Mischung statthatte (238 15). Wir sehen nur Scheingebilde, erzeugt allerdings von dem Sein, an dem sie nicht wirklich (*μὴ ὄντως*) teilnehmen (236 31). Alle Gegenstände also sind für uns nur Spiegelungen, Konfigurationen an einem rätselhaften Substrat, das wir Materie nennen.

Wie kann aber das Nichtseiende doch dasein? Das eigentliche, wahre und wesentliche Sein eignet der unsichtbaren Welt; diese das Ewige und Identische, Alles zugleich und Eins als Alles.

Weil sie Geist und stets wirksames Leben ist, erzeugt sie das wahre Leben, den Geist und das Seiende (III 6, 6. 225 32). Die sichtbare Welt ist nicht, sondern wird; die Körperwelt das Werdende, aus Seiendem und Nichtseiendem hervorgebracht und gemischt. Ihr Sein liegt im Nichtsein; das Substrat, der dunkle Unter- uud Hintergrund, auf dem sie scheinen, die Materie als das Nochnichtseiende, das potentiell Seiende, das *μὴ ὄν* im Unterschiede von dem absolut nicht Seienden, *οὐκ ὄν*. „Und wie kann die Natur der Körper nichtseiend, wie die Materie, an der die Körper sich vorfinden, Berge und Felsen sein? Die ganze feste Erde und alles was Widerstand leistet, was mit seinen Stöfsen dem Gestofsenen sich fühlbar macht, bekundet ihr Dasein“ (226 19). Schon recht. Aber man beachte die Stufenfolge: je weniger Masse und Schwere, desto näher dem Sein, desto mehr Leben und Bewegung. Die Bewegung, das eigentliche Leben an den Körpern und die Nachahmung des wesentlichen Lebens, kommt gerade den Dingen in höherem Mafse zu, die weniger vom Körper haben, wie z. B. das Feuer sich bereits der Natur des Körperlichen entzieht. Am wenigsten Leben hat die Erde in sich. Zerteilt man einen erdigen Stoff, so bleiben die Teile für immer getrennt; bei den andern Elementen schliefsen sie sich wieder zusammen. Die kraflosen d. h. massigen Gegenstände verharren, wenn sie von einem Schlage getroffen werden, in dem Zustande, in welchen der Schlag, Druck oder Stofs sie versetzt; sie sind eben ohnmächtig, nichtig, nichtseiend (226 25).

„Dies möge gegen diejenigen gesagt sein, welche das Seiende in die Körperwelt setzen, wobei sie sich auf den mechanischen Stofs berufen und die Eindrücke der sinnlichen Wahrnehmungen als Beleg der Wahrheit nehmen (Plat. Soph. 246 A, Theaet. 155 E.). Ähnlich den Träumenden halten sie das für wirklich, was sie sehen, während es doch Traumbilder sind. Denn die sinnliche Wahrnehmung ist eine Thätigkeit der schlafenden Seele (Plat. Rep. 571 C); denn was von Seele im Körper ist, das schläft. Das wahre Erwachen ist ein wahres Aufstehen vom Körper, nicht mit dem Körper. Das Aufstehen mit dem Körper ist ein Hinübergehen aus einem Schlaf in den andern, gleichsam ein blofser Wechsel des Lagers; das wirkliche dagegen eine vollständige Trennung vom Körper, welcher aus der der Seele entgegengesetzten Natur besteht und demgemäfs das Entgegengesetzte zu seinem Wesen hat. Dies beweist auch sein Entstehen, sein Hinschwinden und sein Untergang: lauter Erscheinungen, die der Natur des Seienden fremd sind“ (227 21).

III.

Erkennbarkeit der Materie.

Schon Empedokles hatte den Grundsatz ausgesprochen: Wir erkennen jedes Element durch das entsprechende in uns, Gleichartiges durch Gleichartiges. Derselben Ansicht begegnen wir wiederholt bei Plotin, am deutlichsten Enn. I 6, 9. 53 33: *τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ. οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἄν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη· γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι ταχαθόν τε καὶ καλόν.* Dazu die Übersetzung von Goethe:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Welche Verwandtschaft besteht nun aber zwischen uns und der Materie? Unser Auge sieht ja nur Farben, Formen und Gestalten, unsere Hand tastet materielle Gegenstände, also etwas aus Materie und Form Zusammengesetztes: die Materie selbst sehen oder tasten wir nicht. Oder aristotelisch gesprochen: Wir nehmen an und mit den Dingen wohl die *ἐσχάτη ὕλη* wahr, aber nicht die *πρώτη ὕλη* d. h. das Substrat an sich. Eine wahre Proteusnatur, diese Materie: vorhanden, wenn man nicht auf sie hinsieht; verschwindend, wenn man sie scharf ins Auge fafst. Stets läfst sie das Gegenteil von dem erscheinen, was sie ist: erscheint sie grofs, so ist sie klein, und umgekehrt; was an ihr den Schein des Seins erweckt, ist nicht seiend — alles ein fliehendes Spiel, *οἷον παίγνιον φεῦγον* (III 6, 7. 228 10). „Die Materie hat als das Entblöfstsein von allem nichts, wodurch sie erscheinen könnte, sondern sie wird für anderes die Ursache des Erscheinens, kann aber an sich selbst nicht einmal dies sagen: hier bin ich. Sondern wenn einmal eine tief eindringende Betrachtung auf grund des andern Seienden auch sie ausfindig macht, so ergiebt sie sich als etwas von allem Seienden Verlassenes, selbst von dem was das letzte zu sein scheint, als etwas das sich über alles erstreckt und ihm scheinbar folgt und doch auch wieder nicht folgt“ (15. 238 29). Ihre Existenz ist eine dunkle (*ἀμυδρῶς ὄν*), unklare und undeutliche (*μὴ ἐναργής*), für die Sinne nicht wahrnehmbare (*αἱρετὴ οὐσα οὐ ταῖς αἰσθήσεσιν*): weder für das Auge, denn sie ist farblos, noch für das Ohr, denn sie ist kein Geräusch; auch Geschmack hat sie nicht noch Geruch, darum merken sie weder Nase noch Zunge. Vielleicht erfafst sie der Tastsinn (*ἁφή*)? Nein, da sie auch nicht Körper ist. Denn der Tastsinn verlangt einen Körper, weil er etwas Dichtes oder Dünnes, Weiches oder Hartes, Feuchtes oder Trockenes fühlt, und von diesem allen hat die Materie nichts (II 4, 12. 113 16).

Aber auch zum *νοητὸν γένος* gehört die Materie nicht; also bildet sie kein Erkenntnisobjekt für den *νοῦς*, der nur Ideen und Formen, das Seiende, zu erkennen vermag. Dennoch mufs sie irgendwie vorstellig gemacht werden und sie wird auch vorgestellt, nämlich *λογισμῷ οἷον ἐκ νοῦ, ἀλλὰ κενῷ· διὸ καὶ νόθος* (II 4, 12. 113 23). Leer ist dieser Vernunftschluſs, weil ihm der rechte Inhalt fehlt; die Operation richtet sich auf ein Objekt, das nichtig ist und verschwindet, statt dem Denken Stand zu halten. Nur auf Umwegen, auf einem Schleichwege gleichsam gelingt es dem Intellekt, der Materie habhaft zu werden. Den einen Umweg deutet Plotin in der oben bereits citierten Stelle an. S. 239 4 steht zu lesen: *ἀλλ' εἴ ποτε ἐξεύροι αὐτὴν λόγος βαθύς τις ἐξ ἄλλων ὄντων, ὡς ἄρα ἐστί τι ἀπολελειμμένον πάντων τῶν ὄντων κτλ.* Das mag etwa bedeuten: Wir gehen aus von der Erkenntnis des Seienden und versuchen es mit der daselbst angewandten Methode auch bei der Materie. Es ergiebt sich, dafs keins der vorhandenen Kriterien auf die Materie pafst; alle die Merkmale, welche den Begriff des Seienden konstituieren, sind auf dieselbe nicht anwendbar: sie erweist sich als das Nichtseiende. Dies indirekte Verfahren beschreibt unser Philosoph I 8, 1. 57 3 folgendermafsen: „Durch welches Vermögen in uns wir die Natur des Bösen erkennen können, da die Erkenntnis eines jeden Dinges auf grund einer Ähnlichkeit mit demselben vor sich geht, dürfte eine schwierige Frage sein. Denn Geist und Seele können als Formen (*εἴδη ὄντα*) auch nur die Erkenntnis von Formen zuwege bringen und auf sie ihr Streben richten; wie will aber jemand das Böse sich als Form vorstellen, das gerade in der Abwesenheit alles Guten zur Erscheinung kommt? Wenn aber, weil es für die Gegensätze ein und dieselbe Erkenntnis giebt und dem Guten das Böse entgegengesetzt ist, die Kenntnis des Guten auch die des Bösen sein wird, so müssen diejenigen, welche das Böse erkennen wollen, genau das Gute kennen, da ja das Bessere dem Schlechteren vorangeht und Form ist, dieses aber nicht Form, sondern vielmehr Beraubung derselben“. Die Übertragung dessen, was hier von der Erkenntnis des Bösen gesagt wird, auf die Materie bietet um so weniger Schwierigkeit, als die Materie ja das Böse ist.

Über Plato und Aristoteles (s. S. 5) kommt Plotin nicht hinaus. Abstraktion und Analogieschlüsse sind die einzigen Mittel, durch welche wir eine annähernde Vorstellung von der Materie gewinnen.

Was soll man sich, fragt Plotin, unter dem Quantitäts- und Qualitätslosen vorstellen? Welchen Ausgangspunkt für unser Denken, welche Handhabe (ἐπιβολή) gewährt uns das gänzlich Unbestimmte? Keine andere als eben die Unbestimmtheit (ἀοριστία). „Denn wird Gleiches durch Gleiches erkannt, so auch das Unbestimmte durch das Unbestimmte. Es könnte nun wohl der Begriff des Unbestimmten ein bestimmter werden, der Ausgangspunkt aber um zu ihm zu gelangen ist ein unbestimmter. Wenn aber jedes durch Begriff und Denken (λόγῳ καὶ νοήσει) erkannt wird — hier sagt der Begriff was er von ihr [der Materie] aussagt, das vermeintliche Denken aber ist nicht Denken oder richtiger gleichsam Gedankenlosigkeit (Undenken, ἄνοια) — so dürfte die Vorstellung derselben (φάντασμα αὐτῆς) eine unechte und keine echte sein, zusammengesetzt aus dem andern nicht Wahren und mit dem Begriff des Andern. Und vielleicht hat Plato im Hinblick darauf gesagt, die Materie sei durch eine Art Bastardvernunft zu begreifen. — Welches ist nun die Unbestimmtheit der Seele? Etwa gänzliche Unkenntnis, gleichsam Abwesenheit? Das Unbestimmte besteht vielmehr in einer gewissen positiven Aussage; und wie für das Auge das Dunkel die Materie jeder unsichtbaren Farbe ist, so nimmt auch die Seele das weg (ἀφελοῦσα), was an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gleichsam Licht ist, und da sie dann nichts mehr zu bestimmen hat, so gleicht sie dem Gesicht, das im Dunkel alsdann gewissermafsen identisch wird mit dem, was es gleichsam sieht. Sieht es nun also? Vielleicht so etwas wie Gestaltlosigkeit und Farblosigkeit, wie einen Gegenstand ohne Beleuchtung und Gröfse; wenn aber nicht, so wird es alsbald Gestalten bilden. Wenn nun die Seele nichts denkt, findet dann nicht eben dieselbe Affektion [wie beim Auge] an ihr statt? Nein, sondern wenn sie nichts denkt, so sagt sie nichts oder vielmehr, sie wird garnicht afficiert. Wenn sie aber die Materie denkt, so erleidet sie in diesem Falle eine Affektion, gleichsam den Eindruck des Gestaltlosen. Denn auch wenn sie das Gestaltete und einen Gegenstand von bestimmter Gröfse denkt, so denkt sie dies als zusammengesetzt, als gefärbt nämlich und überhaupt in einer bestimmten Qualität. Das Ganze also denkt sie und das Zusammengehörige; und zwar ist das Denken oder Wahrnehmen seiner Eigenschaften klar und deutlich, undeutlich und dunkel dagegen die Vorstellung des Substrats, des Gestaltlosen, weil es eben nicht Form ist. Was sie nun am Ganzen und Zusammengesetzten denkt mitsamt seinen Eigenschaften, das löst sie auf und trennt sie, und was der Begriff übrig läfst, das denkt sie auf undeutliche Weise als undeutlich, auf dunkle Weise als dunkel, ja sie denkt es ohne es zu denken. Und da auch die Materie selbst nicht gestaltlos bleibt, sondern in den Dingen gestaltet ist, so fügt auch die Seele sofort die Form der Dinge zu ihr hinzu, da sie über das Unbestimmte Schmerz empfindet, gleichsam aus Furcht aufserhalb des Seienden zu sein, und weil sie es nicht aushält lange in dem Nichtseienden zu stehen“ (II 4, 10. 110 6). — Man wird beobachtet haben, wie oft in diesem Abschnitt das Wort ‚gleichsam‘ wiederkehrt. Unser Erkennen kann in diesem Falle nur ‚gewissermafsen‘ als Erkennen gelten. Mögen wir es anfangen wie wir wollen: von der Materie erlangen wir nur eine undeutliche, dunkle und unechte Erkenntnis — ἡ ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.

Soweit Plotin. Es wäre eine immerhin lohnende Aufgabe, das Kapitel von der Materie durch die neuere Philosophie und moderne Naturforschung weiter zu verfolgen und die gefundenen Resultate mit der plotinischen Spekulation zu vergleichen. Eine solche Untersuchung würde ergeben, dafs wir trotz aller Wissenschaft so gar weit über die Alten nicht hinausgekommen sind und das Wesen der Materie auch heute noch nicht kennen: bei negativen Resultaten langt die Forschung an oder bei Widersprüchen. Die Materie ist nicht, ist nichts von allem, kein bestimmtes Etwas, und ist doch da, mufs dasein; denn ohne sie können wir das Werden nicht erklären, erhalten die Dinge keine Ausdehnung und sichtbare Gestalt. Wir sehen sie nicht anders als in und an den Gegenständen, die aus Form und Materie bestehen, aber ihr Wesen bleibt dem äufsern und innern Sinne, der Wahrnehmung wie dem Denken verborgen. — Wie aber, wenn alles nur Bewegung wäre? Wenn wir sagen müfsten: alle Farben und Formen, überhaupt alle Wahrnehmungen der Sinne sind nur Erzeugnisse des innern Menschen, nur unsere Vorstellungen und darum ist das Wirkliche nur subjektiver Schein, die Aufsenwelt rein phänomenal?! Dann ist auch die Materie ein blofses Phänomen. Wie so aber dies phaenomenon ‚bene fundatum‘ sei und nur in der verworrenen sinnlichen Auffassung die kontinuierliche Materie erscheine, dieselbe kompakte Materie, an der wir uns nicht blofs das Gehirn zermartern, sondern unter Umständen auch den Schädel zerschmettern können: das hat noch niemand klar und einleuchtend gezeigt. — Kraft und Stoff sind notwendige Voraussetzungen für die reale und theoretische Konstruktion der Welt; allein wir wissen wenig von ihnen, wir haben weder das eine noch das andere wirklich erkannt. Unmöglich können wir den Geist aus der Materie herleiten, aber ebenso schwer fällt es uns, die Materie aus dem Geiste abzuleiten. Die Wissenschaft endet hier mit dem entsagenden Ignoramus.

Höchst lehrreich, wenigstens für mich lehrreich, ist in diesem Betracht das anfangs citierte Büchlein von J. Huber. Wie dieser hätte Plotin seine Forschung nach der Materie sehr wohl mit den Worten beschliefsen können: „Indem Hülle um Hülle vor dem innersten Kern des Universums sinkt, erweist sich der Schein der Materie nur als der Schleier der Isis, hinter welchem der absolute Geist als der alles Bewegende und Allgegenwärtige offenbar wird“.

Schulnachrichten

von Ostern 1881 bis Ostern 1882.

I. Lehrverfassung.

Prima.

Ordinarius: der Direktor.

Religion: Glaubenslehre im Anschluſs an die Augustana (S.), Brief an die Römer (W.). Repetitionen aus der Kirchengeschichte. 2 St. w. Müller.

Deutsch: Litteraturgeschichte von Lessings bis zu Schillers Tode. Gelesen: Braut von Messina. Tasso. Lyrische Gedichte von Schiller und Goethe (S.). Philosophische Propädeutik nach Trendelenburgs Elementa (W.). Monatlich ein Aufsatz. Übungen in der Inventio und Dispositio. Freie Vorträge. 3 St. w. Müller.

Lateinisch: Hor. Od. B. III u. IV (S.). Epoden und Episteln B. I (W.). 2 St. w. Schimmelpfeng. Cicero Brutus (S.), de natura deorum lib. I und Teile von lib. II (W.); Tacitus ab exc. d. Aug. lib. I u. II. Privatim: Quintilian. instit. orat. lib. X; Plautus Menaechmi und der Schluſs des im Sommer nicht beendigten Brutus. — Aufsätze, Extemporalien, gewöhnlich mit Anschluſs an die Lektüre, Exercitien, Übungen im Lateinsprechen. 6 St. w. Mücke.

Griechisch: Hom. Il. B. XIII—XV (S.), XVI—XVIII privatim, XIX—XXIV (W.). Platon Phaedon (S.) privatim Euthyphr. u. Laches. Sophokl. Oedipus tyrannus (W.), privatim: Philoktet. Extemporalien und Exercitien im Anschluſs an Platon. 6 St. w. Schimmelpfeng.

Hebräisch: Unregelmäſsige Formenlehre. Gelesen wurden Abschnitte aus der Genesis und ausgewählte Psalmen. 2 St. w. Müller.

Französisch: Guizot: Histoire de la révolution d'Angleterre (S.), Montesquieu: Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence (W.). Repetitionen aus allen Pensen. Alle 14 Tage ein Extemporale im Anschluſs an die Lektüre oder ein Exercitium. 2 St. w. Becher.

Englisch: Macaulay, history of England. chap. I bis S. 62 (S.). Shakespeare Richard II (W.). Extemporalien und Exercitien. 2 St. w. Schimmelpfeng.

Geschichte: Neuere (seit 1515) und neueste Geschichte nach Herbst Hilfsbuch. Geographie von Amerika und europäischen Ländern, besonders Deutschlands. 3 St. w. Kühlewein.

Mathematik: Trigonometrie (zweiter Teil) (S.), Ergänzungen zur synthet. Geometrie, Elemente der Kegelschnitte (W.). Extemporalien und (6) häusliche Arbeiten. 4 St. w. Freyer.

Physik: Optik (S.), Mechanik (W.). 2 St. w. Freyer.

Ober-Sekunda.

Ordinarius: Oberlehrer Dr. Kühlewein.

Religion: Übersicht über das Alte Testament nach Hollenberg (S.), Apostelgeschichte im Urtext (W.). Kirchenlieder. Repetition des Katechismus. 2 St. w. Müller.

Deutsch: Nibelungenlied im Urtext. Aufsätze, Deklamationen. 2 St. w. Becher.

Lateinisch: Verg. Aen. VI—VIII v. 585. Übungen in der Versifikation. 2 St. w. komb. mit IIb. Becher. Livius XXIII (S.). Cicero in Verrem. act. II, lib. IV, pro Sestio (W.); privatim: Sallust de bello Jurgurthino. Mündliche Übersetzungen aus Süpfles Aufgaben, Teil II; Anleitung zum Aufsatz, wöchentliche Extemporalien meist im Anschluſs an die Lektüre, Exercitien, Vorträge. Erweiterung und Repetitionen der Grammatik mit Rücksicht auf die Stilistik. 8 St. w. Kühlewein.

Griechisch: Gelesen: Lysias *περὶ τοῦ σηκοῦ, ὑπὲρ Μαντιθέου, κατ' Ἐρατοσθένους* (S.). Platon Apologie und Kriton (W.). Hom. Odyssee B. XIII—XXIV, davon etwa 3 B. privatim. Lehre von den Tempora und Modi. Wöchentlich ein Extemporale im Anschluſs an die Lektüre. 6 St. w. Müller.

Hebräisch: Regelmäſsige Formenlehre und Übungen im schriftlichen und mündlichen Übersetzen nach Seffer. 2 St. w. Müller.

Französisch: Vie de Franklin par Mignet (S.). Au coin du feu par Souvestre (W.). Beneckes Grammatik § 113—125 incl. Repetition aus andern Pensen. Alle 14 Tage ein Extemporale im Anschluſs an die Lektüre oder ein Exercitium. 2 St. w. Becher.

Englisch: Washington Irving's life and voyages of Columbus book IV, chapt. VII bis zu Ende. Grammatik nach Gesenius, zweiter Cursus. Alle 14 Tage ein Extemporale oder Exercitium. Auswendiglernen von Gedichten. 2 St. w. Kühlewein.

Geschichte: Geschichte des Mittelalters im Anschluſs an Herbst historisches Hilfsbuch II. 2 St. w. Mücke.

Mathematik: Gleichungen, Potenzen und Wurzeln, Logarithmen (S.). Fortsetzung der Ähnlichkeitslehre, Kreisberechnung, Trigonometrie (erster Teil) (W.). Extemporalien und Exercitien. 4 St. w. Freyer.

Physik: Einleitung (S.); Magnetismus, Elektrizität, Galvanismus (W.). 2 St. w. Freyer.

Unter-Sekunda.

Ordinarius: Gymnasiallehrer Dr. Becher.

Religion: Kombiniert mit Ober-Sekunda.

Deutsch: Schillers Glocke und Goethes Egmont (S.). Schillers Wilhelm Tell, Goethes Hermann und Dorothea, sowie Auswahl aus Schillers und Goethes Balladen (W.). Aufsätze und Deklamationen. 3 St. w. Lücke.

Lateinisch: Livius I (S.). Cic. pro Sulla, pro Ligario, pro rege Deiotaro (W.). Syntax nach Ellendt-Seyffert; Übersetzungen aus Süpfles Aufgaben II; wöchentliche Extemporalien meist im Anschlufs an die Lektüre. 8 St. w. Becher.

Griechisch: Homer Odyssee VIII—IX, XI, I—VII (davon 3 Bücher privatim). 2 St. w. Lücke. Arrian. Anab. lib. III und IV. Wiederholung des Pensums der Tertia. Lehre vom Artikel und Pronomen, Kasuslehre und Präpositionen nach Kochs Grammatik. Wöchentliche Extemporalien meist mit Anschlufs an die Lektüre. 4 St. w. Mücke.

Hebräisch: S. Ober-Sekunda.

Französisch: Don Quichotte de la Mancha, traduit de l'espagnol par Florian. Grammatik im Sommer nach Benecke I: Pronomina; im Winter nach Plötz, kurzgefafste systematische Grammatik: unregelmäfsige Verben. Übersetzungen aus dem methodischen Lese- und Übungsbuch von Plötz I, Lektion 61—78. Extemporalien und Exercitien. 2 St. w. Meyer.

Englisch: Gesenius Grammatik II, Kapitel I—XXII. Extemporalien. Walter Scott, tales of a grandfather; chapter II—VII. 2 St. w. Meyer.

Geschichte: Griechische Geschichte (S.), Römische Geschichte bis zur Schlacht bei Actium (W.). nach Herbst Hilfsbuch. 3 St. w. Kühlewein.

Mathematik: Gleichungen mit einer und mehreren Unbekannten (S.). Proportionen, Ähnlichkeitslehre (W.). Extemporalien und häusliche Arbeiten. 4 St. w. Mücke.

Ober-Tertia.

Ordinarius: Gymnasiallehrer Dr. Meyer.

Religion: Repetition aus dem Alten Testament (insbesondere Buch Josua und Buch der Richter) und aus dem Katechismus (1. Hauptstück). Das Kirchenjahr (S.). Das Evangelium Matthäi, 2. Hauptstück, Geographie von Palästina (W.). Memorieren von Kirchenliedern, Psalmen und Bibelstellen. 2 St. w. Becher.

Deutsch: Lektüre aus Hopf und Paulsieks Lesebuche. Regeln über die Metrik und die wichtigsten Figuren. Aufsätze und Deklamierübungen. 2 St. w. Lücke.

Lateinisch: Ovids Metamorphosen XIII, 123—968. XIV, 154—309. 50 Verse memoriert. Prosodie. 2 St. w. Tempus und Moduslehre, Repetition der Formen- und Kasuslehre. Wöchentlich ein Extemporale, meist im Anschlufs an die Lektüre; Exercitien und mündliche Übersetzungen aus Ostermanns Übungsbuch. — Ciceros Catilinarische Reden III und IV. Caesar de bello civili l. I, 1—55. 8 St. w. Meyer.

Griechisch: Hom. Od. IX, 1—367 (S.), X (W.). 2 St. w. Tüselmann. Xen. Anab. III, 1—V, 3. Verba anomala mit Wiederholung der regelmäfsigen Formenlehre; einige Hauptregeln der Syntax. Wöchentlich ein Extemporale, meist im Anschlufs an Xenophon. Exercitien. 4 St. w. Lücke.

Französisch: Unregelmäfsige Verben nach der kurzgefafsten systematischen Grammatik von Plötz. Übersetzungen aus dem methodischen Lese- und Übungsbuche von Plötz I, Lektion 53—79. Alle 14 Tage ein Exercitium oder Extemporale. 2 St. w. Meyer.

Geschichte: Deutsche und brandenburgisch-preufsische Geschichte. 2 St. w. Tüselmann.

Geographie: Mathematische und physische Geographie. Die aufsereuropäischen Erdteile (Daniels Lehrbuch § 1—70). 2 St. w. Tüselmann.

Mathematik: Elemente der allgemeinen Arithmetik (S.); Fortsetzung der Planimetrie bis zur Ähnlichkeitslehre (W.). 3 St. w. Freyer.

Naturgeschichte: Botanik (S.), Mineralogie (W.). 2 St. w. Kühlewein.

Unter-Tertia.

Ordinarius: Wissenschaftlicher Hilfslehrer Tüselmann.

Religion: Kombiniert mit Ober-Tertia.

Deutsch: Lektüre aus dem Lesebuche von Hopf und Paulsiek. Deklamierübungen. Alle 14 Tage ein Aufsatz. Grammatik im Anschlufs an die Zurückgabe der Aufsätze. 2 St. w. Meyer.

Lateinisch: Ovid mit Ober-Tertia kombiniert. 2 St. w. Meyer. Caesar de bell. gall. I—IV, 19. Repetition der Formenlehre. Kasuslehre und Hauptregeln aus der Lehre von den tempora und modi. Wöchentlich ein Extemporale. Exercitien und mündliche Übersetzungen aus Ostermanns Übungsbuch. 8 St. w. Tüselmann.

Griechisch: Wiederholung der Deklinationslehre und der verba vocalia. Verba muta und liquida, verba in μι, die gebräuchlichsten verba anomala. Lesestücke und schriftliche Übersetzungen aus dem Deutschen ins Griechische nach dem Übungsbuche von Schmidt und Wensch. Wöchentlich ein Extemporale. 6 St. w. Lücke.

Französisch: Regelmäfsige Formenlehre nach Plötz kurzgefafster systematischer Grammatik. Übersetzungen aus Plötz methodischem Lese- und Übungsbuch I, § 1—60. Exercitien und Extemporalien 2 St. w. Tüselmann.

Geschichte und Geographie: Kombiniert mit Ober-Tertia.

Mathematik: Repetition der gewöhnlichen und Decimal-Brüche, bürgerliche Rechnungsarten (S.); Anfang der Planimetrie bis zur Kongruenz der Dreiecke incl. (W.). 3 St. w. Freyer.

Naturgeschichte: Kombiniert mit Ober-Tertia.

Aufgaben für die deutschen und lateinischen Aufsätze der Primaner und Sekundaner.

Prima.

1. Beweinenswerter Philipp? (Don Carlos I, 1). 2. a) Gang der Handlung in Schillers Jungfrau von Orleans. b) Uhland und Schiller als Balladendichter. c) Worin besteht die tragische Schuld der Jungfrau von Orleans? 3. Aus Goethes Tasso: a) Held und Dichter. b) Dichter und Staatsmann. c) Die beiden Leonoren. 4) Über die Religionskriege in Frankreich (Klassen-Aufsatz). 5. Wodurch gelang es dem Könige Philipp von Macedonien die Griechen zu besiegen? (Prüfungs-Arbeit). 6. In dir ein edler Sklave ist, Dem du die Freiheit schuldig bist (M. Claudius). 7. Die Regierungsgrundsätze Friedrichs des Grofsen (Klassen-Aufsatz). 8) Wege und Ziele des Erkennens d. h. Reproduktion aus den §§ 15—36 der elementa logices Aristoteleae. 9. Ausführliche Disposition des Briefes an die Römer. 10. Das deduktive und induktive Schlufsverfahren soll beschrieben und durch Beispiele erläutert werden (Prüfungs-Arbeit).

1. Quo iure Caesar Gallos leves, mobiles, novarum rerum cupidos dixerit, ex ipsius commentariis demonstretur. 2. a) Horatii carmina tria, quae prima sunt libri tertii, in unum corpus coniungantur. b) De morte et sepulcro Themistoclis. 3. Quo iure contenderit Cicero nulla umquam apud Romanos vehementius quam eloquentiae studia viguisse (Klassen-Arbeit). 4. Omni laude cumulatus orator nisi qui inventa philosophorum cognoverit potest esse nemo. 5. Augustus Caesaris ultor, reipublicae Romanae sospitator (Abiturienten-Arbeit). 6. Occisus dictator Caesar aliis pessimum aliis pulcherrimum facinus visus. 7. a) Quae fuerit militum Romanorum Tiberii aetate conditio atque disciplina duce Tacito explicetur. b) Ciceronis illud, non viribus aut velocitatibus corporum res magnae geruntur sed consilio auctoritate sententia, exemplis ex historia depromptis probetur. 8. Augusti vita apud prudentes varie extollebatur arguebaturve. 9. Quoties et quibus de causis ante imperatoris Augusti obitum Romani conflixerint cum Germanis (Klassen-Arbeit). 10. Quaenam maxime in Germanico Drusi filio seditionem legionum Germanicarum opprimente virtutes eluxerint. 11. Epicurea de natura deorum ratio explicetur (Abiturienten-Arbeit). 12. Argumentum fabulae Plautinae quae inscripta est Menaechmi.

Ober-Sekunda.

1. Der schwarze Ritter in Schillers Jungfrau von Orleans. 2. Die Oekonomie des Lessingschen Philotas. 3. *πλέον ἥμισυ παντός.* 4. a) Das niederländische Volk in Goethes Egmont. b) Expositionsmomente in Goethes Egmont. 5. Lust und Liebe sind die Fittiche zu grossen Thaten. 6. Die Gastfreundschaft im Nibelungenliede. 7. Gellerts Fabeln und Vilmars Urteil über dieselben. 8. a) Sokrates als religiöser Mann nach der Apologie und Kriton. b) Sokrates als Patriot nach der Apologie und Kriton. 9. Wir sind Gäste nur auf Erden. 10) Disposition zu Goethes Gedicht: Das Göttliche.

1. Quibus certaminibus Aeneas mortui Anchisae memoriam celebraverit (Verg. Aen. V). 2. Rerum conditio, qualis triginta regnantibus Athenis fuerit, Lysia auctore exponatur. 3. Quid quisque per ferias aestivas egerit, paucis narret. 4. Quae bella Pompeius ante legem Maniliam feliciter gesserit. 5. Quibus virtutibus Socrates rei publicae profuerit. 6. De Caesare Ciceronis adversario.

Der Privatfleifs der Schüler zeigte sich teils in der Lektüre griechischer und lateinischer Schriftsteller, die von den Ordinarien der Prima und Sekunda kontroliert wurde, teils in schriftlichen (metrischen) Übersetzungen und anderen gröfseren Arbeiten. Auch benutzten mehrere Schüler der Prima die ihnen gebotene Gelegenheit zur Anfertigung gröfserer mathematischer Arbeiten. Die Einrichtung der Studientage ist im verflossenen Jahre in derselben Weise beibehalten worden, so dafs alle 14 Tage für die Primaner und Sekundaner an einem Tage die Lektionen ausfielen, um ihnen Zeit und Gelegenheit zu zusammenhängendem und selbständigem Arbeiten zu geben. Die Tertianer behielten morgens ihre Lektionen und bekamen nur für den freien Nachmittag eine bestimmte gröfsere Arbeit auf.

Verteilung der Lehrstunden unter die Lehrer.

Lehrer.	Ordinarius	I.	O.II.	U.II.	O.III.	U.III.	Zusammen
Direktor Prof. Dr. **Schimmelpfeng.**	I.	2 Latein. 6 Griechisch 2 Englisch					10.
1. Oberlehrer Prof. Dr. **Freyer.**		4 Mathem. 2 Physik	4 Mathem. 2 Physik		3 Mathem.	3 Mathem.	18.
2. Oberlehrer Dr. **Müller.**		2 Religion 2 Hebräisch 3 Deutsch	6 Griech. 2 Religion 2 Hebräisch				17.
3. Oberlehrer Dr. **Kühlewein.**	OII.	3 Geschichte	8 Latein. 2 Englisch	3 Gesch.	2 Naturkunde		18.
1. ordentlicher Lehrer Dr. **Mücke.**		6 Latein.	2 Gesch.	4 Griech. 4 Mathem.			16.
2. ordentlicher Lehrer Dr. **Becher.**	UII.	2 Französ.	2 Deutsch 2 Französ. 2 Lateinisch	8 Latein.	2 Religion		18.
3. ordentlicher Lehrer Dr. **Lücke.**				3 Deutsch 2 Homer	2 Deutsch 4 Griech.	6 Griech.	17.
4. ordentlicher Lehrer **Dr. Meyer.**	OIII.			2 Französ. 2 Englisch	2 Lateinisch 8 Latein. 2 Französ.	2 Deutsch	18.
Wissenschaftl. Hilfslehrer **Tüselmann.**	UIII.				2 Homer 4 Gesch. u. Geogr.	8 Latein. 2 Französ.	16.
Gesanglehrer **Bajohr.**				2 Zeichnen 3 Singen 2 Turnen			7.

Statistische Übersicht der Lehrgegenstände.

Fächer.	Klassen und Stunden.					
	I.	O.II.	U.II.	O.III.	U.III.	Zusammen:
Religion	2.	2.	2.	2.	2.	6.
Deutsch	3.	2.	3.	2.	2.	12.
Lateinisch	8.	8.	8.	8.	8.	44.
Griechisch	6.	6.	6.	6.	6.	30.
Hebräisch	2.	2.	2.	.	.	4.
Französisch	2.	2.	2.	2.	2.	10.
Englisch	2.	2.	2.	.	.	6.
Geschichte und Geographie	3.	2.	3.	4.	4.	12.
Mathematik	4.	4.	4.	3.	3.	18.
Physik	2.	2.	.	.	.	4.
Naturgeschichte	.	.	.	2.	2.	2.
Zeichnen	1.	1.	1.	1.	1.	2.
Gesang	2.	2.	2.	1.	1.	3.
Turnen	.	.	2.		.	2.
Zusammen:	37.	37.	37.	34.	34.	155.

II. Verordnungen und Bekanntmachungen der vorgesetzten hohen Behörden.

1. Hannover 23. April 1881. Wenn ein Primaner von einer Anstalt entfernt wird oder dieselbe ohne Grund wechselt, soll ihm das halbe Jahr auf das biennium des Primakursus nicht angerechnet werden.

2. Hannover 19. Mai 1881. Genehmigung der am 18. Mai hier stattgehabten Verhandlungen über den Neubau des Südwest- und den Umbau des Nordwestflügels.

3. Hannover 31. Mai 1881. Mitteilung einer Ministerial-Verfügung, nach welcher alle verheirateten Lehrer, auch wenn sie noch nicht fest angestellt sind, der allgemeinen Witwen-Verpflegungs-Anstalt in Berlin beizutreten verpflichtet werden.

4. Hannover 22. August 1881. Telegraphische Ermächtigung zur Entlassung der Schüler.

5. Hannover 28. September 1881. Mitteilung einer Ministerial-Verfügung, wonach ausgewiesene Gymnasiasten auf einer Universität nicht in demselben Semester und auf einer gleichortigen Universität überhaupt gar nicht immatrikuliert werden dürfen.

6. Berlin 9. Oktober 1881. Genehmigung zur Wiedereröffnung der Anstalt.

7. Hannover 7. Januar 1882. Mitteilung des von Herrn Professor Dr. Euler an den Herrn Minister erstatteten Berichtes über den Turnunterricht an der Anstalt.

8. Hannover 18. Januar 1882. Genehmigung des Statuts der Wilhelm-Augusta-Stiftung.

9. Hannover 30. Januar 1882. Bestimmungen über den Unterricht in der englischen Sprache, welcher obligatorisch bleiben soll.

10. Berlin 8. März 1882. Telegraphische Verfügung die Schule zu schliefsen und die gesunden Zöglinge zu entlassen.

III. Chronik der Klosterschule.

Die am 25. April 1881 geprüften 18 Zöglinge und Schüler wurden am folgenden Tage in die Anstalt aufgenommen, an welchem das neue Schuljahr mit Verlesung von 1. Petri 1, 3—16 eröffnet wurde.

Das Mailied wurde am 17. Mai im Garten gesungen. An demselben Tage trafen aus Hannover hier ein die Herren Kloster-Kammer-Direktor Sauerhering, Provinzial-Schulrat Dr. Breiter und Baurat Leopold, um mit dem Direktor eine Konferenz abzuhalten über die im technischen Gutachten des Königlichen Ministeriums der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten am Bauprojekt des neuen Süd-Westflügels empfohlenen Veränderungen und über einen am Nord-Westflügel vorzunehmenden Umbau, Durchbruch des Korridors bis zur westlichen Aufsenwand und Verlegung des als Betsaal benutzten Klassenzimmers der Unter-Sekunda. Nachdem diese Verhandlungen und Vorschläge die Genehmigung der hohen Behörde erhalten hatten, wurde am 25. Mai mit dem Abbruch von dem Süd-Ende des Mittelbaues begonnen, und fand am 8. Juni der Submissions-Termin für den Neubau des Süd-Westflügels statt. Die baulichen Veränderungen im Nord-Westflügel wurden im Juli vorgenommen, die Arbeiten am Süd-Westflügel so gefördert, dafs derselbe im Oktober bereits unter Dach gebracht war. Die weitere Fortführung des Neubaues (Querflügel und Nord-Ostflügel) ist in Erwägung genommen; die Entscheidung hierüber wird wohl noch in diesem Frühjahre getroffen werden.

Am 29. Juni wurde ein Gartenfest mit Schauturnen gefeiert; die Pfingstferien waren vom 3. bis 8. Juni, die Sommerferien vom 3. bis 31. Juli.

Eine schon seit dem Frühling in der Umgegend herrschende Augenkrankheit (coniunctivitis) trat im August auch in Ilfeld auf und verbreitete sich hier mit solcher Schnelligkeit, dafs bei einer am 21. August vorgenommenen ärztlichen Untersuchung aller Schüler 23 als erkrankt, 17 als verdächtig und 44 als noch gesund bezeichnet wurden. Um weitere Verbreitung und Verschlimmerung der in sehr milder Form ausgebrochenen Krankheit zu verhüten, wurde mit Genehmigung der hohen Behörden die Schule am 22. August geschlossen. Die Hoffnung aber auf baldige Wiedereröffnung noch während des Sommerhalbjahres ging nicht in Erfüllung; erst Anfang Oktober konnte das fast völlige Erlöschen der Krankheit im Flecken Ilfeld konstatiert werden, worauf der Herr Minister zunächst mit einigen Beschränkungen die Genehmigung zur Rückkehr der Schüler und zum Wiederbeginn des Unterrichts erteilte. Diese Beschränkungen wurden am 6. November aufgehoben, und bald waren auch die Klagen der Schüler über angegriffene Augen verstummt. Zur Untersuchung des Krankenbestandes und der Klosterräume waren am 3. Oktober hier Herr Geheime Ober-Medizinal-Rat Dr. Kersandt aus Berlin und Herr Medizinal-Rat Dr. Wiebecke aus Hildesheim, letzterer auch am 3. September und am 6. November.

Das Winterhalbjahr war am 17. Oktober mit Verlesung des 21. Psalms begonnen worden; es wurden acht neue Schüler aufgenommen.

Die Feier zur Erinnerung an jüngst verstorbene frühere Angehörige der Klosterschule wurde am 19. November abgehalten. Es wurden verlesen die Nekrologe von: 1. Alfred Julius Alexander Beuchel, geboren am 13. September 1861 zu Sudenburg-Magdeburg, Schüler der Anstalt von Michaelis 1879 bis Ostern 1880, starb am 2. Januar 1881 zu Sonneberg i. Th. 2. Johann Franz Willy Brückner, geboren am 22. März 1861 zu Calbe a. S., Zögling der Klosterschule von Ostern 1877 bis Michaelis 1879, starb im elterlichen Hause am 22. Juni 1881. 3. Karl Friedrich Wilhelm Keferstein, geboren am 14. August 1830, Schüler der Anstalt von Ostern 1844 bis Ostern 1849, starb als Obergerichts-Sekretär am 3. Juli 1881 zu Ilfeld. 4. Ernst Christian Heinrich Kermann, geboren am 20. Oktober 1807 zu Stolberg a. H., Schüler der Anstalt von Ostern 1824 bis 1827, starb als Pastor emer. am 18. Dezember 1880 zu Rottleberode. 5. Heinrich Ludolf Ahrens, geboren am 6. Juni 1809 zu Helmstedt, Lehrer an der Klosterschule von 1831 bis 1845, starb als Gymnasial-Direktor a. D. und Geh. Regierungs-Rat am 25. September 1881 zu Hannover. Die Ansprache hielt Dr. Meyer „von des Christen Glauben an Auferstehung und Trost in Trübsal" im Anschlufs an 2. Kor. 4, 17—5, 5.

Einen öffentlichen Vortrag hielt am 27. November Oberlehrer Dr. Kühlewein über Kos und Knidos; am 9. Dezember fand unter Leitung des Musiklehrers Bajohr ein Konzert statt, in welchem der Frithjof von Max Bruch zur Aufführung kam. Am 2. Dezember und am 10. Februar 1882 fand ein Tanzvergnügen statt; der Martinstag am 10. November und die Weihnachtsvorfeier am 18. Dezember wurden in üblicher Weise gefeiert.

Die mündlichen Maturitätsprüfungen wurden am 26. August 1881 und am 10. März 1882 unter dem Vorsitz des Direktors abgehalten. — Die Feier des heiligen Abendmahls wurde von den Lehrern mit ihren Familien und den konfirmierten Schülern am 13. November 1881 begangen; die vorbereitende Ansprache hielt Dr. Kühlewein.

Auch dies Winterhalbjahr haben wir vorzeitig schliefsen müssen. Um die Mitte des Februar erkrankten drei Alumnen an Scharlachfieber mit sehr günstigem Verlaufe, Ende des Monats ein vierter mit heftigeren Erscheinungen, am Anfang März drei in Privatpension befindliche Schüler in mäfsiger und dann noch ein fünfter Alumnus in zuerst bedrohlicher Form. Teils weil wegen der durch den Neubau hervorgerufenen Beschränkung eine völlige Absperrung der Kranken von den Gesunden nur sehr schwierig durchzuführen war, teils um jeder durch weitere Verbreitung des Scharlachfiebers entstehenden Gefahr vorzubeugen, wurde durch den Herrn Minister am 8. März der sofortige Schlufs der Anstalt befohlen, und am 9. März reisten die gesunden Schüler sämtlich ab. So hat, was seit Menschengedenken hier nicht vorgekommen ist, im Laufe Eines Schuljahres zweimal eintreten müssen; doch sind die Nachteile dieser zweiten Schliefsung bei weitem geringer als die zum grofsen Teil jetzt überwundenen der ersten gewesen, da die meisten Pensen der Unterrichtsgegenstände nach zehn Wochen Arbeit seit Beginn des Jahres fast ganz zu Ende geführt waren. Jedenfalls haben wir alle Ursache Gottes Gnade zu loben und zu preisen; denn alle erkrankten Schüler sind wieder genesen, und von den in die Heimat entlassenen ist nach den von allen hier eingetroffenen Nachrichten keiner mehr erkrankt. So dürfen wir hoffen, dafs trotz dieser zweimaligen Störung der wohlbegründete Ruf von der günstigen und gesunden Lage Ilfelds nicht weiter beeinträchtigt werde. Gottes Schutz walte ferner über unserem Kloster!

IV. Wissenschaftliche Sammlungen.

I. Die Bibliothek (unter Aufsicht des Professor Dr. Freyer) erhielt:

1. Göttinger gel. Anzeigen. — Monumenta Germ. histor. (Auctor. antiquissim. IV, 1. — Scriptores XIII. — Poetarum lat. med. aevi I, 2. — Leges II). — Wilken, Käferfauna Hildesheims. — Die Programme der Universitäten und höheren Schulen Deutschlands und Österreichs. (Durch die Vermittelung der hohen Behörden.)

2. An Geschenken: J. Overbeck, Geschichte der gr. Plastik II, 1. — G. v. Zezschwitz, Lehrbuch d. Pädagogik. — Schmidt und Otto, Kaiser Wilhelm. — Vaterl. Geschichts- und Unterhaltungsbibliothek (6 Bändchen). — Hausschatz deutscher Poësie und Prosa. — Duncker, Gesch. d. Altertums V. — Zeitschrift d. hist. Vereins für Niedersachsen. — Zeitschrift des Harzvereins. — Zeitschrift f. d. mathem. Unterricht. — Festschriften zur zweiten Säcularfeier des Fr. Werderschen Gymnasiums. — Verlagskatalog d. Teubnerschen Buchhandlung. —

3. Angekauft wurden bis zum Schlusse des Programms aus den etatsmäfsigen Mitteln: G. Heinrici, Erklärung d. Korintherbriefe I. — F. A. Philippi, Kommentar über d. Brief Pauli an die Römer. — Ed. Zeller, d. Philosophie d. Griechen II, 1 u. III, 2. — E. Curtius, Altertum u. Gegenwart II. — A. Westermann, Geschichte d. gr. u. röm. Beredsamkeit. — A. Schäfer, Demosthenes und seine Zeit. — Boeckh, Staatshaushaltung der Athener. — Meier u. Schömann, der att. Procefs. — E. Frohwein, homer. Verbalformen. — H. Usener, Kaysers homer. Abhandlungen. — H. Berger, d. geogr. Fragmente des Eratosthenes. — E. Curtius u. Kaupert, Karten v. Attika I. — A. Kiefsling u. v. Willamowitz-Möllendorf, Philol. Untersuchungen II. — Müller-Strübing, Thukydideische Forschungen. — H. Schliemann, Reise in d. Troas. — L. Schmidt, die Ethik der alten Griechen. — G. Gilbert, Handbuch der gr. Staatsaltertümer I. — J. M. Madvig, die Verfassung u. Verwaltung d. röm. Staates I. — H. Merguet, Lexikon zu d. Reden d. Cicero III, 3—13. — Dräger, histor. Syntax II, 2. — C. Ritter, die Quintilian. Deklamationen. — Mendelssohn, Appiani histor. Rom. II. — H. Schütz, Horatius Flaccus II. — Suphan, Herders Werke XVII, XXI, XXVI, XXVII. — J. u. W. Grimm, deutsches Wörterbuch IV, 1. 3; VI, 7 u. 8; VII, 1. — Barthel, Vorlesungen über deutsche Nat.-Litteratur. — Fr. Vischer, Goethes Faust. — H. Schreyer, Goethes Faust. — H. Düntzer, Lessings Leben. — Th. W. Danzel und G. Guhrauer, G. E. Lessing 14, 15. — J. F. J. Arnoldt, Fr. Aug. Wolf. — R. Gottschall, neuer Plutarch VIII. — Andersen, Werke 42—54. — G. Ebers, die Frau Bürgemeisterin. — O. Ribbeck, Fr. W. Ritschl II. — C. Rethwisch, der Staatsminister Freiherr von Zedlitz. — W. Görges, Braunschweig-Hannoversches Volksbuch III, 2, Schlufs. — D. deutsch-franz. Krieg (Generalstabswerk) 19, 20. — L. Stacke, deutsche Geschichte IV—VI. — Oncken, Weltgeschichte 31—47. — Droysen, Geschichte d. pr. Politik V. — E. Reimann, neuere Gesch. d. pr. Staates I. — M. Brosch, Geschichte d. Kirchenstaates II. — C. Bulle, Geschichte d. Jahre 1871—77. — G. Weber, Weltgeschichte (Register). — Geschichtsschreiber d. deutsch. Vorzeit 61—65. — O. Hohnstein, Heinrich der Löwe. — W. Arnold, fränkische Zeit I. — L. v. Ranke, Weltgeschichte II. — H. Delbrück, das Leben des Feldmarschalls Gneisenau IV u. V. — Allgem. deutsche Biographie 61—71. — W. Herbst, Encyklopädie 5—11. — Nordenskjöld, Umsegelung Asiens u. Europas 3—19. — M. Cantor, Vorlesungen über d. Geschichte d. Mathematik I. — J. Steiner, Werke I. — C. G. Jacobi, Werke I. — Grunert-Hoppe, Archiv für d. Mathematik LXVI. — Verhandlungen d. Direktoren-Konferenzen IX. — Bericht über d. Philologenversammlung zu Stettin. —

Ferner folgende Zeitschriften: Philologus; Philol. Anzeiger; Neue Jahrbücher; Zeitschrift für das Gymn.-Wesen; Centralblatt; v. Sybel, histor. Zeitschrift; Bursian, Jahresberichte; Litter.

Centralblatt; Deutsche Litteraturzeitung; Deutsche Schulgesetzgebung; — Zeitschrift für deutsches Altertum. — Zeitschrift f. deutsche Philologie; Philol. Rundschau.

II. Für die physikalische Sammlung wurden angekauft: Eine Tauchbatterie; — Adhäsionsplatten; — Apparat für d. Fall in d. Parabel; — Kundts akust. Apparat. Apparat für totale Reflektion. Farbenkreisel; — Zwei kleinere elektr. Nebenapparate. —

III. Die Sammlungen für Naturkunde (unter Aufsicht des Dr. Kühlewein) erhielten: a) an ausgestopften Vögeln: Columba palumbus und turtur von Herrn Oberförster Mehlhose in Rothesütte, Picus canus vom Unter-Sekundaner Oehlschläger; b) an Mineralien: eine Sammlung von Stafsfurter Steinsalz vom Unter-Tertianer Dunkelberg; andere Mineralien von verschiedenen Schülern.

IV. Der Musikalien-Sammlung wurden von der Königlichen Behörde übersandt von Händels Werken die Lieferungen 82, 83, 66 und 85.

V. Verzeichnis der Zöglinge und Schüler der Klosterschule.

K.F. bedeutet Inhaber einer ganzen Königlichen Freistelle, H.F. einer halben Königlichen Freistelle, G.W. Inhaber einer Gräflich-Stolberg-Wernigeröder, G.St. einer Gräflich Stolberg-Stolbergischen, G.R. einer Gräflich-Rossla'schen Freistelle. P. Pensionär. Die übrigen sind frequentierende Schüler.

Prima.

1. P. Albert Döring aus Bad Ems a./Lahn, Famulus des Direktors.
2. Emil Pieper aus Ilfeld.
3. K.F. Hermann Weniger aus Munster bei Soltau, Famulus des Hilfslehrers Tüselmann.
4. P. Karl von Nostitz-Wallwitz aus Berlin, Famulus des Dr. Kühlewein.
5. Max Bartel aus Ilfeld.
6. K.F. Otto Hillebrand aus Lindenberg bei Duderstadt.
7. P. Rudolf Struck aus St. Petersburg, Famulus des Dr. Müller.
8. P. Paul Voigtel aus Magdeburg, Famulus des Dr. Mücke.
9. P. Gustav von Houwald aus Frankfurta/.M., Famulus des Dr. Meyer.
10. P. Arnold von Rosenstiel aus Gorgast b./ Cüstrin. Famulus des Professor Freyer.
11. H.F. Otto Heinemann aus Eschwege.
12. G.W. Georg Grobe aus Silstedt bei Wernigerode.
13. K.F. Max von Hopffgarten aus Mülverstedt.
14. H.F. Georg Meyer aus Berlin.
15. P. Joachim von Lattorff aus Stralsund.
16. P. Robert Freytag aus Heinrichsberg, Famulus des Dr. Lücke.
17. P. Max Pahl aus Görlitz.
18. P. Dietrich von Weiher aus Vietzig in Pommern.
19. K.F. Fritz Roth aus Neustadt u./H.
20. P. Curt von Hopffgarten aus Mülverstedt.
21. G.R. Eduard Hübner aus Berga.
22. P. Egon von Tresckow aus Dölzig bei Soldin.
23. P. Rudolf von Buttlar aus Elberberg, Famulus des Dr. Becher.
24. K.F. Adolf Thelemann aus Appenrode.
25. P. Eduard Baath aus Sachsendorf im Oderbruch.
26. K.F. Edgar Hennecke aus Osterode a./H.
27. P. Arnold Killisch von Horn aus Berlin.
28. P. Wilhelm von Rosenstiel aus Marienwalde.
29. K.F. Theodor Grünewald aus Harburg.

Ober-Sekunda.

30. P. Walter von Walther aus Berlin.
31. P. Viktor Freytag aus Heinrichsberg.
32. P. Hermann Graf zu Waldeck und Pyrmont aus Bergheim bei Wildungen.
33. P. Franz Behrend aus Danzig.
34. P. Walter Schmieden aus Berlin.
35. P. Egon von Pirch aus Wobensin bei Lauenburg.
36. P. Günther Hänel von Cronenthal aus Kiel.
37. P. Adalbert Graf zu Waldeck und Pyrmont aus Bergheim bei Wildungen.
38. P. Wilhelm Heinemann aus Eschwege.
39. P. Julius Giesecke aus Klein-Wanzleben.
40. P. Conrad Thaetz aus Fürstenwalde.
41. G.St. Viktor von Strauſs und Torney aus Wiesbaden.
42. H.F. Karl Tappen aus Berlin.
43. Ferdinand Ermeler aus Berlin.
44. P. Georg von Metzsch aus Oberlössnitz-Radebeul.
45. G.R. Karl Bötticher aus Görsbach.
46. P. Walter Schulz aus Leipzig.
47. P. Benno von Nostitz-Wallwitz aus Berlin.
48. Alexander Platzmann aus Leipzig.
49. Ulrich Graf von Schwerin aus Neu-Strelitz.
50. Philipp Ullmann aus Rädigke bei Niemegk, Kreis Belzig.

Unter-Sekunda.

51. P. Julius Müller aus Witzenhausen.
52. P. Walter von Wietersheim aus Neuhof, Kreis Striegau.
53. David Rost aus Leipzig.
54. Gerhard Freyer aus Ilfeld.
55. P. Adolf Degener aus Wernigerode.
56. P. Hans von Klitzing aus Dieckow bei Berlinchen.
57. Paul Meyer aus Nordhausen.
58. Eckard Graf Hahn aus Kuchelmiss bei Lalendorf.
59. G.W. Gerhard Bastian aus Bernburg.
60. P. Fritz Oehlschläger aus Berlin.
61. H.F. Ernst Vahlbruch aus Alfeld.
62. Alfred von Küster aus Hohenliebenthal bei Hirschberg in Schlesien.
63. Hans von Burgsdorff aus Markendorf.
64. P. Oskar von Arnim aus Magdeburg.
65. P. Paul Herget aus Diez a./Lahn.
66. Hans Werner von Tiele-Winckler aus Miechowitz.
67. Ferdinand Weber aus Berlin.
68. Hans Graf Bismarck-Bohlen aus Karlsburg bei Züssow in Pommern.
69. K.F. Otto Gerlach aus Nieder-Sachswerfen.
70. Thilo Berger aus Wiegersdorf.
71. K.F. Johannes Weber aus Neustadt u./H.
72. Hermann Heinemann aus Eschwege.
73. Hugo Berger aus Neustadt u./H.
74. P. Richard Vahlen aus Berlin.
75. G.W. Hermann Mehlhose aus Rothesütte.
76. Karl Lucius aus Berlin.
77. Viktor Bauernstein aus Görlitz.

Ober-Tertia.

78. P. Hugo Dempwolff aus Harburg.
79. G.W. Theodor Tappen aus Berlin.
80. Karl von Fumetti aus Ilfeld.
81. P. Otto von Puttkamer aus Arolsen.
82. P. Hermann Bockhorn aus Goslar.
83. Alexander von Burgsdorff aus Markendorf.
84. P. Levin Graf von Wintzingerode aus Schlofs Bodenstein bei Worbis.
85. Ludwig Tronnier aus Ilfeld.
86. Moritz Schulz aus Leipzig.
87. P. Fritz Badicke aus Berlin.
88. P. Paul von Zedlitz aus Berlin.
89. Karl Graf Hardenberg aus Hardenberg.

90. P. Gustav Eifsfeldt aus Schladen.
91. Karl Jacobi aus Fraulautern bei Saarlouis.
92. G.St. Julius Denicke aus Stolberg a./Harz.
93. Hans von Arnim aus Güterberg bei Strafsburg. U. M.

Unter-Tertia.

94. P. Heinrich Tönnies aus Herzberg.
95. Ernst Rasch aus Ilfeld.
96. Albert Schimmelpfeng aus Ilfeld.
97. P. Heinrich Vahlbruch aus Alfeld.
98. Paul Dunkelberg aus Ilfeld.
99. Georg Thilenius aus Berlin.
100. Kraft von Bodenhausen aus Pöhl.
101. Fritz Helle aus Ilfeld.
102. Wilhelm Nobbe aus Niedertopfstedt.
103. Hermann Berger aus Wiegersdorf.
104. P. Karl von Böhlau aus Döben bei Grimma.
105. Willy von Fumetti aus Ilfeld.
106. Hermann Witschel aus Ilfeld.
107. P. Curt Henke aus Berlin.
108. P. Hugo Schreiber aus Wildungen.
109. Robert Reiche aus Kinderode.
110. P. Richard Pfitzner aus Stolberg am Harz.
111. Theodor von der Osten aus Wisbu bei Greiffenberg in Pommern.

Diese 111 Schüler gehören sämtlich der evangelischen Kirche an.

Mit dem Zeugnis der Reife für das Universitätsstudium sind im Laufe des Schuljahres abgegangen:

I. Am 26. August 1881 geprüft:

1. Oswald Gerloff, Sohn des zu Berlin verstorbenen Eisenbahn-Sekretärs Gerloff, geboren daselbst am 23. April 1860, evangelisch, 3 Jahre Zögling der Anstalt, 2 Jahre in Prima, zuletzt primus omnium, gedenkt in Berlin Medizin zu studieren.

2. Richard von Eckardstein, Sohn des Rittergutsbesitzers Herrn Freiherrn von Eckardstein zu Prötzel bei Strausberg, geboren daselbst am 10. November 1862, evangelisch, 6 Jahre Zögling der Anstalt, 2 Jahre in Prima, gedenkt in Heidelberg Jura und Kameralia zu studieren.

3. Adolf Lohmann, Sohn des Pastors primarius Herrn Lohmann zu Goslar, geboren daselbst am 14. Mai 1861, lutherisch, 5½ Jahr Zögling der Anstalt, 2 Jahre in Prima, gedenkt in Göttingen Theologie zu studieren.

II. Am 10. März 1882 geprüft:

1. Albert Döring, Sohn des Brunnen- und Badearztes Herrn Dr. Döring zu Ems, geboren daselbst am 9. Oktober 1863, evangelisch, 3½ Jahr Zögling der Anstalt, 2 Jahre in Prima, zuletzt primus omnium, gedenkt in Tübingen Medizin zu studieren.

2. Emil Pieper, Sohn des zu Ilfeld verstorbenen Kaufmanns Pieper, geboren daselbst am 2. Juli 1862, evangelisch, 7 Jahre Zögling der Anstalt, 2½ Jahr in Prima, gedenkt in Münden sich dem Forstfache zu widmen.

3. Hermann Weniger, Sohn des Pastors Herrn Weniger zu Munster bei Soltau, geboren daselbst am 13. Oktober 1862, evangelisch, 5 Jahre Zögling der Anstalt, 2 Jahre in Prima, gedenkt in Leipzig Theologie zu studieren.

4. Karl von Nostitz-Wallwitz, Sohn des Königlich Sächsischen Gesandten und Ministers Herrn von Nostitz-Wallwitz zu Berlin, geboren zu Dresden am 7. Februar 1863, evangelisch-lutherisch, 4 Jahre Zögling der Anstalt, 2 Jahre in Prima, gedenkt in Leipzig Jura und National-Ökonomie zu studieren.

5. Max Bartel, Sohn des Haus-Inspektors Herrn Bartel zu Ilfeld, geboren zu Haynau in Schlesien am 18. April 1862, evangelisch, 6 Jahre Zögling der Anstalt, 2 Jahre in Prima, gedenkt in Berlin Medizin zu studieren.

6. Otto Hillebrand, Sohn des Försters Herrn Hillebrand zu Lindenberg bei Duderstadt, geboren daselbst am 2. Juli 1861, evangelisch, 6 Jahre Zögling der Anstalt, 2 Jahre in Prima, gedenkt in Würzburg Jura zu studieren.

7. Rudolf Struck, Sohn des Kaufmanns Herrn Struck zu St. Petersburg, geboren zu Lübeck am 4. Dezember 1861, evangelisch, 5½ Jahr Zögling der Anstalt, 2 Jahre in Prima, gedenkt in Tübingen Medizin zu studieren.

Aufserdem sind im Laufe des Schuljahres abgegangen:

Aus Prima: Hartwig Helle, Richard Meyer.

Aus Ober-Sekunda: Karl Rohland, Rudolf Schimmelpfeng, Otto Brennecke, Viktor Freytag, Alexander Platzmann.

Aus Unter-Sekunda: Otto von Dycke, Hermann Moschatos, Karl Bersch, Friedrich Keferstein.

Aus Ober-Tertia: Otto Lucius, Roderich von Roeder, Oswald Mommsen, Karl von Borcke.

Die in dem Programm von 1880 erwähnte **Wilhelm-Augusta-Stiftung** ist nunmehr ins Leben getreten. Von dem 2500 ℳ betragenden Kapitale werden die Zinsen mit 100 ℳ jährlich am 11. Juni an einen würdigen und bedürftigen Schüler der Anstalt ausgezahlt werden.

Montag, den 17. April: Aufnahmeprüfung.

Dienstag, den 18. April, früh 8 Uhr: Eröffnung des neuen Schuljahres.

Kloster **Ilfeld**, am 24. März 1882.

Der Direktor

Professor Dr. Schimmelpfeng.